La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL - ENERO-MARZO 1953-N.° 246

La esperanza de la resurrección corporal en el libro de Job

El problema fundamental que se plantea en el libro de Job es el eterno interrogante del porqué del dolor y sufrimiento del justo, del inocente en este mundo. En la literatura babilónica tenemos un caso análogo en el bello poema del «justo doliente». Es una cuestión que en todas las épocas y en todas las latitudes ha atormentado las inteligencias selectas. ¿Porqué el justo, el bueno, el hombre honrado sufre, mientras el impío, el vividor, triunfa en esta vida? He ahí el magno interrogante que ha angustiado a tantas almas superiores. El autor del libro de Job se lo plantea con toda crudeza, y aun en su exposición reviste una modalidad muy particular, pues si examinamos atentamente el desarrollo de los diálogos encontraremos como base una agudísima y sangrienta sátira contra las creencias tradicionales de su tiempo respecto de las ideas de retribución y sanción a la virtud y al vicio.

En efecto, un «jeque» oriental, no israelita, dechado de virtudes, va a demostrar prácticamente con su vida que la tesis tradicional y simplista de la ecuación entre la virtud y la felicidad terrena, el pecado y la desgracia, no siempre se cumple, y, en consecuencia, que es necesario dar más margen a la intervención de la Providencia divina en el curso de los acontecimientos humanos, precisamente porque es insondable en sus designios misteriosos. Este «jeque» oriental va a probar taxati-

vamente con su experiencia personal que la tesis simplista tradicionalmente recibida es insuficiente para explicar muchas tragedias íntimas. El autor, pues, del libro de Job es un verdadero revolucionario, como lo es el del Eclesiastes, que no se contenta con las doctrinas comunmente profesadas en su tiempo, y aspira a nuevas soluciones que aquieten la inteligencia humana, y si bien no parece tener luces nuevas definitivas que resuelvan el angustioso problema que plantea la realidad del sufrimiento del justo, no obstante ya es un verdadero progreso dogmático el afirmar que las soluciones comúnmente admitidas son insuficientes e injustas.

Efectivamente, podemos sorprender a través de los diálogos de este maravilloso libro de Job las diversas soluciones que en su época se deban, cuando aún no existía una consoladora esperanza de ultratumba, y por otra parte aún no se vislumbraba el valor expiatorio y redentivo del dolor personal, pues el caso del «Siervo de Yavé», de Isaías, es una verdadera isla en la literatura del Antiguo Testamento, al menos en la época anterior al siglo IV. Así, en la argumentación de los contertulios del infortunado Job se escalonan una serie de soluciones respecto al particular, que para nosotros, después de los amplios horizontes que nos abre la revelación del Nuevo Testamento, nos parecen insuficientes, pero para aquella época representan ya un verdadero esfuerzo reflexivo intelectual.

Los amigos de Job, representantes de las ideas vulgares comúnmente admitidas, no encuentran en el sufrimiento otra raíz que el pecado: si el hombre sufre es sencillamente porque ha pecado, y únicamente por eso, y tal debe ser el caso de Job.

En el prólogo y en el epílogo encontramos algo más que eso, pues el hagiógrafo supone que el justo puede ser atormentado no sólo por sus pecados, sino para glorificar a Dios. Así el autor se solaza en destacar que Elohim se halla orgulloso de la virtud del buen Job, y desafía a Satán a que lo pruebe para que vea prácticamente cómo seguirá siendo honrado y justo. El diablo, en cambio, cree que en la virtud de Job hay sólo cálculos de mercader: ¿«Acaso teme Job a Dios en valde? ¿No le has rodeado de un vallado protector a él, a su casa y a todo cuanto tiene? Has bendecido el trabajo de sus manos y ha crecido así su hacienda sobre la tierra. Pero, anda, extiende tu mano y tócale en lo suyo, a ver si no te vuelve la espalda» (I, 9-11).

Pero Satán se equivocó en sus cálculos, y así, después de haber probado duramente al justo Job quitándole todo lo que tenía, hasta los hijos, éste no sólo no protestó sino que bendijo a Dios: «Yavé me lo dió, Yavé me lo ha quitado» (I, 21). Luego en la mentalidad del prologuista el justo puede en absoluto ser castigado sin haber cometido falta alguna por su parte, sólo para mostrar el valor de la virtud, que de suyo es ya un verdadero homenaje a Dios.

Elihu, el cuarto interlocutor, que entra de improviso y como fuera de plan, aporta nuevas ideas y va más lejos, pues afirma en su argumentación que Dios puede permitir los sufrimientos del justo como medio de aquilatar y acrisolar el valor real de su virtud, purificándola de todo punto de vista interesado.

Y por fin, con ocasión de la teofanía, Dios desde la nube quiere zanjar la interminable discusión que está en un punto muerto, e invita a Job y a sus amigos a acatar humildemente los planes de la Providencia divina, cuyos caminos son inescrutables a la mente limitada humana, y en consecuencia que no les queda sino someterse humildemente a sus misteriosos designios y callar si no quieren exponerse a errores crasos. Es en parte la solución del libro del Eclesiastés. Y así termina el libro de Job. Todos se han equivocado: los amigos, al querer sostener una tesis simplista de sanción material a los actos morales humanos como ley general y sin excepciones, y el mismo Job al quejarse del trato que Dios le ha dado.

Es todo lo que daban de sí las ideas sobre la retribución y sanción a los actos personales del hombre en aquel estadio de la revelación.

Es un hecho que la Ley mosaica establece un pragmatismo utilitarista en la conducta del israelita. Dios promete en ella premiar con toda clase de beneficios terrenales los actos de virtud de los individuos del pueblo escogido: longevidad de vida, familia numerosa y acumulación de toda clase de bienes materiales será el patrimonio de aquel que permanezca fiel a los mandatos divinos, y al contrario, castigos de todo género será la retribución del pecador. Nada de esperanzas de ultratumba ni de retribución de índole espiritualista aparece en el acerbo de

la legislación primitiva mosaica. Por eso la historia de Israel se reduce, en frase del P. Lagrange, a un pragmatismo de cuatro términos: «pecado, castigo, penitencia y liberación» (Le livre des Juges, P. XXV). En efecto, la historia pública de la nación israelita está sometida a esta ley constante, como basada en un pacto bilateral, en el que la conducta de su protector Yavé, se halla en cierto modo condicionada por la misma conducta moral del pueblo escogido, el otro signatario del pacto.

En el primer período que va hasta el destierro babilónico, apenas cuenta el *individuo* como tal y sus intereses, sino que el israelita es considerado siempre como *ciudadano* de la comunidad teocrática, subordinado en todo a los intereses trascendentes mesiánicos de ésta. Al sacerdote, al profeta, le interesa sobre todo salvar la conciencia mesiánica colectiva en el pueblo elegido, y en parte se desinteresan de los problemas particulares *íntimos* de los israelitas como *individuos*. Más tarde, con ocasión de la gran catástrofe nacional del exilio, tomará más relieve el individualismo, y el israelita será considerado no sólo como ciudadano de una colectividad nacional, sino más bien como sujeto individual de derechos y deberes. Con ello se destacará más la doctrina de la responsabilidad individual, y así Jeremías, y sobre todo Ezequiel, pueden ser saludados como los campeones del individualismo al proclamar taxativamente la responsabilidad personal, individual; ya no se dirá más:

> «Los padres comieron las agraces,
> y los hijos sufrieron la dentera».
>
> (Jer. XXXI, 29-30; Ez. XVIII, 2).

Este mismo individualismo aparece reflejado en el libro de Job:

> «¿Reserva Eloah el castigo para sus hijos?...
> Dele él mismo su merecido, que lo sienta él,
> que vean sus propios ojos su ruina,
> y beba el furor del Omnipotente» (XXI, 19-20).

Para los protagonistas del drama todo acto humano tiene indefectiblemente un efecto bueno o malo, según sea su calidad intrínseca moral: el bien producirá indefectiblemente el bien, la dicha, el bienestar, mientras el mal moral dará como fruto

necesario la desventura, la desgracia Es la lógica inexorable y despiadada de los amigos de Job :

«Haz memoria, dice Elifaz, ¿qué inocente fué
[jamás destruído?
¿qué justos fueron jamás exterminados?
Por lo que siempre ví, los que aran la iniquidad,
y siembran la injusticia, son los que cosechan
[sus frutos» (V, 7-8)
«No brota de la tierra la desventura,
ni es el suelo el que produce el infortunio,
del hombre es de quien viene,
como del fuego vuelan los chispazos» (V, 6-7).

Es el pensamiento habitual que encontramos en gran parte de los libros sapienciales. Así, el salmista contrapone el camino del justo, que siempre prospera, al del impío, que desaparece como tamo que lleva el viento (Sl. I).

Y en el salmo XCII, 13-14 :

«Florecerá el justo como la palmera,
crecerá como el cedro del Líbano,
plantado en la casa de Yavé,
florecerá en los atrios de nuestro Dios».

Estas ideas, repetidas hasta la saciedad en los salmos, son las que afloran constantemente en la argumentación de los amigos del infortunado varón de Hus, y contra ellas reacciona éste valientemente, porque sabe que son prejuicios rutinarios e injustos de los que también él participó en otro tiempo cuando todo le iba bien :

«Moriré viejo, se decía a sí mismo, prolongaranse
[mis días como las de la palmera,
extenderanse mis raíces hasta las aguas,
y caerá de noche sobre mis ramas el rocío,
renovarase conmigo la gloria,
y mi arco se fortalecerá en mis manos» (XXIX, 26).

Pero la realidad personal le ha sacado de este error :

«Cuando esperaba el bien, vínome el mal,
cuando esperaba la luz, vino la oscuridad» (XXX, 26).

Por eso no soporta la lógica estúpida de sus importunos consoladores, que se nutren aún de ideas que él, por su parte, considera falaces y erróneas; y hasta se atreve a burlarse irónicamente cuando ellos le arguyen como representantes de la sabiduría antigua y tradicional, que pretenden monopolizar:

«Cierto sois vosotros la humanidad toda,
y con vosotros va a morir todo el saber.
También tengo yo, como vosotros, algún seso»

(XII, 2-3)

Es que también él ha meditado y reflexionado concienzudamente sobre todo lo que pasa en el mundo, y ha deducido consecuencias muy diferentes de las de sus amigos:

«Cómo es que viven los impíos, se prolongan
y se aseguran su poder? [sus días
Su prole persiste con ellos a su presencia,
y tienen ante sus ojos a sus retoños.
Sus casas son paz. No hay en ellas temor,
no cae sobre ellos la vara de Dios.
Sus toros fecundan y no languidecen,
y sus vacas paren y no abortan.
Sacan fuera sus pequeños cual rebaño,
y sus niños saltan de contento.
Muere en plena prosperidad,
cuando todo florecía y estaba en seguro,
cuando estaban sus lomos cubiertos de grosura,
y bien regada la médula de sus huesos».

(XXI, 7-13, 23-24).

Es más, Job invita a sus antiguos contertulios a que si no le creen a él, que se lo pregunten a los viajeros, y éstos le darán la razón:

«que en el día de la ira se salva el malvado,
y es sustraído al furor de su día.
Es llevado con acompañamiento al sepulcro,
y es honrado en su túmulo» (XXI, 29).

Y en este supuesto, se encara con ellos:

«¿a qué, pues, me dais tan vanos consuelos,
si en vuestras respuestas no hay más que falacia?»
(XXI, 34)

Pero los tres amigos siguen impertérritos en su tesis:

«por lo que siempre ví, los que aran la iniquidad,
y siembran la injusticia, son los que cosechan
Un soplo de Dios los destruye, [sus frutos.
el aliento de sus narices los abate» (IV, 8-9).

Y Bildad, en nombre de las generaciones precedentes, cargadas de sabiduría, se hace eco de la argumentación de su compañero Elifaz, corroborándola:

«¿Puede crecer el papiro fuera de las lagunas?,
¿puede el junco prosperar donde no hay agua?
Verde aún, sin que mano le toque,
se seca antes de cualquier otra hierba.
Tal es la suerte de los que se olvidan de Dios.
El Señor, en cambio, no rechaza al justo,
ni da la mano al malvado». (VIII, 11-12).

En esta hipótesis el atribulado Job no es sino un pecador que no quiere reconocer sus faltas, y en realidad no le queda sino el camino de la reconciliación sincera y humilde con Dios al que ha ofendido; por eso, como buenos amigos que se interesan por su situación, le dan un último consejo para salir de esta situación, que en realidad es un consejo de mercader:

«Reconcíliate con El y haz las paces,
y así te irá todo bien (XXII, 21).
Recibe la ley de su boca,
pon sus preceptos en tu corazón.
Si humildemente te vuelves al Omnipotente,
y alejas de tu tienda la iniquidad,
tendrás (en estimación) el oro como polvo,
y como chinarros del torrente el Ofir,

será el Omnipotente tu tesoro,
y plata a montones refinada para tí,
hallarás en el Omnipotente tus delicias,
alzarás tu rostro hacia Dios,
El escuchará tus ruegos,
y tú le cumplirás tus votos.
Harás proyectos y te saldrán bien,
y brillará la luz en tu camino (XXII, 21-28).
El Omnipotente es el que hace la herida, El quien
[la venda.
Harás alianza con las piedras del campo,
y paces con las bestias de la selva,
probarás las delicias de tu tienda,
nada echarás de menos al visitar tus apriscos,
verás multiplicarse tu prole,
y serán tus rebaños como la hierba de los campos,
bajarás al sepulcro en madurez,
como a su tiempo se recogen las gavillas»
(V, 18-26).

Tal es la mentalidad general de la época acerca del problema de la sanción de los actos humanos, la cual supone una perfecta ecuación exacta entre la virtud y felicidad en esta vida, el pecado y la desventura. Es la voz de la tradición, y por eso termina con cierto aire enfático, como tachando de presuntuoso al desventurado amigo que se atreve a sostener otras opiniones:

«Esto es lo que yo he observado. Así es.
Así lo hemos oído: sábelo tú para tu bien» (V, 27)

Pero la conciencia de Job le dice que él es inocente, y que por lo menos en su caso la posición tradicional falla, y en consecuencia es manca, y no puede aplicarse a todas las situaciones. Por eso en un supremo arranque de protesta, basada en un profundo instinto de justicia, se rebela contra todo esto que le dicen sus antiguos amigos, y proclama solemnemente su íntima convicción de que en realidad las cosas tienen que ser de otro modo, y que siendo como es Dios justísimo, y por otra parte, sabiendo que asiste como testigo desde lo alto de los cielos a su tragedia, su situación al fin ha de cambiar, y su inocencia res-

plandecerá al fin con claridad meridiana, aunque esto suponga la misma aparición del Dios justo sobre la tierra, como Juez requerido en última instancia:

«Scio enim quod redemptor meus vivit,
et in novissimo die de terra surrecturus sum,
et rursum circumdabor pelle mea,
et in carne mea videbo Deum
quem visurus sum ego ipse,
et oculi mei conspecturi sum et non alius,
reposita est haec spes mea in sinu meo» (XIX, 25-27).

Y es tal la convicción que tiene de ello, que quisiera que estas palabras quedarán grabadas en piedra o en bronce, como testimonio de su confianza en la justicia de Dios ante todas las generaciones.

Ahora bien, ¿qué sentido tienen en realidad estas palabras misteriosas pronunciadas con tono de solemnidad? ¿Se trata sólo de una simple esperanza de verse restituído a su estado primitivo de salud, o más bien podemos sorprender en ellas alguna esperanza escatológica de resurrección corporal?

Hemos leído intencionadamente el texto latino de la Vulgata, en el que aparece más claro el sentido escatológico. En realidad el texto es oscurísimo, y prueba de ello son las múltiples versiones divergentes que se han dado.

Así la traducción de los LXX:

«Yo sé que es eterno el que me ha de librar sobre la tierra para resucitar mi piel que padece esto. Estas cosas han sido hechas por el Señor, de las cuales soy consciente, y mi ojo verá y no otro. Todas estas cosas se han realizado en mi seno».

La versión siríaca:

«Yo sé que mi salvador está vivo, y aparecerá al fin (de las cosas) sobre la tierra. Y estas cosas han estrechado mi piel y mi carne. Si viesen mis ojos a Dios, verían la luz. Mis riñones han desaparecido totalmente de mi lugar».

La versión árabe depende de ésta y es en todo similar a ella.

La paráfrasis caldea, en cambio, lee:

«Yo sé que mi redentor vive, y después de estas cosas la redención de él se levantará sobre la tierra. Y después que haya sido rellenada mi piel serán estas cosas, y desde mi carne veré

a Dios. Al cual yo veré, y mis ojos le verán, y no otro. Mis riñones se han consumido en mi seno».

Todo esto indica que no leían los traductores el mismo texto original, que ya estaba corrompido cuando se hiciera la versión.

Ahora bien, ¿cómo lee el texto masorético actual? Antes de pasar adelante, es preciso examinar detenidamente en plan analítico cada una de las palabras del texto hebreo masorético para llegar a una posible versión aceptable, y sobre ella buscar el pensamiento del hagiógrafo.

«*Scio enim*»...: El texto masorético pone un «wau», que más bien que copulativo es adversativo. Job, en contra de lo que sus amigos profesan, tiene su opinión particular sobre su situación, y lo proclama en tono enfático: «Pero yo sé ciertamente que...»

«*Redemptor meus*»: En el texto original leemos la palabra «Go'el», que tiene un sentido bien específico y aún técnico en la literatura bíblica del A. T. En la jurisprudencia primitiva el «Go'el» es el encargado de vengar una injuria hecha a un pariente, el vengador de su sangre, el que tiene ex officio el deber de velar por la fama de un pariente, incluso el vengador de su muerte. (Lev. 25, 25. Nm. 35, 19. Dt. 19, 6. 12), y también el que por derecho de parentesco tiene privilegio para adquirir una cosa que se pone en venta antes de que se ofrezca a otros extraños a la familia (Ruth, 3, 13. 4; 4. 6); es la institución del «go'elato».

Así, en sentido más amplio se aplica a Dios en cuanto libra de una aflicción, como abogado, tutor del pueblo de Israel o de los afligidos y de los oprimidos (Sl. 114, Lam. 3, 58). Luego el «go'el», en su significación fundamental, es aquel que tiene por *oficio* el salvar, proteger, tutelar, guardar los derechos conculcados de otro, con el que tiene determinados lazos de parentesco carnal o espiritual.

Precisamente este sentido bíblico de «go'el» es el que conviene aquí. Para Job Elohim es el Abogado de sus derechos conculcados, el Sostenedor de su causa, el Tutor de su inocencia y, por tanto, el Liberador. El desventurado varón de Hus sabe que aunque sus mismos amigos no reconozcan su verdadera situación, tiene un Vengador, un Abogado que vela por sus derechos, y a El protesta oficialmente para que le defienda. Poco antes, en el capítulo XVI, 19, afirmaba que tenía un Testigo en

el cielo, Testigo insobornable y justísimo, y ese no es otro que su «Go'el», y por eso a El acude cuando le fallan todas las amistades y consuelos, pues sabe que vela por sus derechos de justicia, y con El ha tenido particulares relaciones de amistad en sus días venturosos de otro tiempo. Este su antiguo Amigo, que ahora parece velar su faz, es su Abogado oficial, su «Go'el», el Tutor de su inocencia, y El dirá al fin la última palabra. Y si de momento parece que se desentiende de él, esta situación es pasajera, pues llegará un momento en que hará valer sus derechos, en tal forma que su inocencia brille esplendorosa para confusión de tanta falsa sabiduría rutinaria, y el mismo Job será testigo de esta manifestación póstuma de su Vengador y Abogado.

«*Vivit*»: A pesar de la situación desesperada en que se halla, pues parece abandonado de todos, aun de su mismo Dios, antes su Amigo, no obstante tiene la íntima convicción de que ese su Vengador y Tutor de sus derechos, que asiste mudo desde los cielos a su tragedia (XVI, 19), y parece ahora sordo a sus súplicas, es un Ser «Viviente» y dinámico y que al fin ha de intervenir, porque vela siempre por los principios de la justicia, y no puede permitir que ésta sea ultrajada indefinidamente, y si ahora aparece como mudo, en realidad asiste como ser «viviente» que es a todo el desarrollo de su tragedia personal. Precisamente ese carácter de «Viviente» es el que esencialmente le distingue de los ídolos inertes.

«*Et in novissimo die*»: La Vulgata traduce en un sentido específico escatológico, ve en la palabra hebrea «ajarōn» la consumación de los tiempos y de las cosas, guiado el traductor por la idea apriorística de que en el contexto se trata de la resurrección final de la carne como lo entendemos los cristianos. No parece que el término nos autorice para ello. El vocablo «'ajarōn» es sencillamente una aposición al sujeto «et ego scio»... anterior, y hay que entenderlo en la acepción que nos da Isaías en 48, 12, cuando dice de Yavé: «Ego sum primus et ultimus» («'ani 'ajarōn»), y más claro aún en 47, 6: «Haec dicit Dominus, rex Israel, et redemptor ejus («ga'alo»; de «go'el»), Dominus exercituum: Ego primus et ego novissimus» ('ajarōn). Luego según esta interpretación aquí el término significaría sencillamente que Dios será el «último» que tomará la palabra para definir en *úl-*

tima instancia la situación de Job, como Abogado, Vengador, que hará las veces de Juez (1).

Puesto que Dios es su «Go'el», su Vengador y Tutor de sus derechos, al fin dirá la *última* palabra, será el *último* que hable en este litigio judicial en el que se pone en tela de juicio su inocencia, y con carácter oficial como el Juez.

«*De Terra*»: El término hebreo es «'al-'afar», que puede traducirse por «sobre el polvo» o «sobre la tierra» como en 41, 25, (donde dice que en la «*tierra*»—«'al-'afar»—no hay otro semejante al hipopótamo) Cfr. V, 6; VIII, 19; XVII, 1; VI, 4; XIX, 5, 6). Así su Defensor, su Vengado, descenderá de los cielos, donde está ahora como testigo mudo (XVI, 19) a la tierra para dirimir judicialmente en última instancia su causa delante de todos. Así se cumplía aquel íntimo deseo que expresaba antes:

> «No cubras, oh tierra, mi sangre,
> no cese mi clamor.
> Pues en los cielos está mi testigo,
> arriba está mi fiador» (XVI, 18-19).

«*Surrecturus sum*»: San Jerónimo, en su versión, por evidente preocupación de ver el sentido claro de resurrección corporal, cambia la tercera persona del verbo, atestiguada por todas las versiones y por el TM, en primera persona. El verbo «qum»: «levantarse» a menudo tiene el sentido específico y técnico de levantarse en un acto judicial para dar testimonio, y así aparece en XVI, 8, donde se dice que Dios «se ha levantado («wayaqom») contra mí y atestigua contra mí». Y en el Sl. 76, 10: «Cum exurgeret (bequm») in judicium Deus, ut salvos faceret omnes mansuetos terrae», y en Job: «quid enim faciam cum su-

(1) Alguno, incluso, ha querido ver en el término «ajaron» el sentido técnico judicial, que significaría lo que el «Hinter mann» del alemán, es decir, el que carga con la responsabilidad de otro en una causa judicial, relacionándolo con el «ajarai» («responsable») del hebreo moderno. (Cfr. Dhorme: Le livre de Job, p. 257. 1926).

La versión griega junta «ajaron» y «jai», y traduce por «eterno». Las versiones siríaca y árabe le dan también el sentido escatológico de la Vulgata. Pero, como dice Dhorme, no consta este sentido judicial en el lenguaje bíblico. Además, gramaticalmente no cabe, pues era necesario el sufijo de primera persona como en el «go'eli» anterior, del que sería en ese caso como un sinónimo. (Cfr. Dhorme, Le livre de Job, p. 257. París, 1926).

rrexerit («yaqum») ad judicandum Deus». Cfr. Sl. 27, 12; 94, 16). Este término técnico se aplica bien al testigo que se presenta en juicio para dar fe de una cosa, bien al juez que determina la causa. En el Deut. XIX, 16: «Si steterit («yaqum») testis mendax contra hominem accussans eum praevaricationis...»

Este sentido específico es el que mejor se adapta a la situación del contexto de nuestro pasaje. Dios se «levantará» en la causa judicial que se ventila respecto de la inocencia de Job para dirimir en definitiva la cuestión de modo que aparezca ante todos su inculpabilidad y virtud. No hay nada que nos autorice a dar al término «yaqum»: «levantarse» un sentido escatológico.

«*Et rursum*»: «wajar»: Puede entenderse de diverso modo: como preposición: «post» «después»; como adverbio temporal: «postea»; como conjunción: «postquam», pero de ningún modo por «rursum» o «iterum» como hace la Vulgata.

«*Circunmdabor*»: En el TM: «niqfu»: Es el vocablo más problemático de toda la perícopa, pues tiene en la Biblia el verbo «naqaf» dos acepciones muy diversas. Puede significar «rodear», «dar vueltas», como traducen la Vulgata y la versión siríaca (Is. 19, 1; sl. 22, 17), y a veces aparece como sinónimo de «Sabab»: (Sl. 48, 13). O bien «pulverizar», «deshacer», «arrancar». Así en Is, X, 34. XVII, 14.

Por otra parte las versiones lo han entendido de los modos más peregrinos, lo que supone que leían quizá otra palabra, así que la lección masorética no es segura.

«*Pelle mea*»: «'Orí»: Si se toma el «'ajar» como preposición, entonces este término es regido por ella. Si, en cambio, se toma como adverbio «postea» o como conjunción «postquam», entonces es complemento del verbo «niqfu».

«Zoth»: Muchos lo toman como adverbio: «así». Otros como complemento del verbo, entonces leen: «*esto* destruirán o rodearán». Así Knabenbauer: «Et postea pelle mea circumdabuntur *haec*, et ex carne mea videbo Deum», tomando el «zoth» como construcțio ad sensum, como en el Sl. 119, 103: «Quam dulcia faucibus meis eloquia tua» (pero literalmente: «quam dulcescunt oratio tua»).

«*Et in carne mea*»: «Mibsharí»: puede el «min» entenderse en sentido *privativo*, y entonces el sentido sería: «y *sin* mi carne» (Job, XI, 15. XXI, 9). Otros le dan al «min» sentido *positivo* leyendo: «*en* o *desde* mi carne veré a Dios». Los que sue-

len entender el «min» en sentido *privativo* suelen explicar el verbo «niqfu» en el sentido de «destruir», «aniquilar». Mientras que los que le dan un sentido *positivo* suelen entender el verbo «niqfu» en el sentido de «rodear», «rellenar» (1).

«*Quem visurus sum ego*»: Todas las versiones concuerdan con la lectura del TM; por tanto, son demasiado audaces las hipótesis de algunos que quieren cambiar el texto, leyendo por ejemplo con Budde: «ashruni»: «gratulaos conmigo», o Neubauer: «ashrini»: «Dichoso yo»... O Grimme: «Ashri ki»: «Yo cantaré que...»

«*Mihi*»: «lí»: Es una redundancia para reforzar la acción del verbo «ver», y esta redundancia se explicita más con el «non alius» que leemos a continuación.

«*Alius*»: «zar». No es necesario entenderlo en sentido de «enemigo», sino «otro» como contrapuesto al «ipse»: Job mismo asistirá a esta manifestación de Dios en su litigio judicial.

«*Reposita haec spes mea in sinu meo*»: En el texto masorético se trata de una locución poética para expresar el deseo grande que tiene de que se lleve a cabo esta manifestación de Dios en favor suyo. Según la mentalidad semítica los «riñones» son la sede de las manifestaciones afectivas.

---

(1) Dhorme hace notar que la partícula «min» muchas veces designa el lugar *desde* el cual se ejerce una acción, como en Sl. 33, 14:

«*De* praeparato habitaculo suo: («Minkon-shibto»)
respexit super omnes qui habitant terram».

Y en el Cant. de los Cantares II, 9:

«En ipse stat post parietem nostram: («'ajar kotlenu»)
respiciens *per* (vel *e*) fenestram: («*Min*-ajalnoth»)
prospiciens *per* cancellos» («*min*-jarikim»).

Y destaca el parecido de las expresiones entre el «'ajar kotlenu» del Cant. y el «ajar ori» de Job, XIX, 26.

Dhorme prefiere como otros lanzarse a una problemática reconstrucción del texto y cambio el «niqfu-zoth», relacionándolo con el «videbo Deum» del segundo hemistiquio, y lee (dejando las «matres lectionis» y «alef»: y trasmutando el «zain») «nizqifti (en vez de «niqfu-zoth) y entonces sería un nifhal de «naqf»: «levantarse», y así la traducción sería: «yo me levantaré»; y lee todo el v.: «detrás de mi piel, como desde una cortina, estaré en pie, y *desde* mi carne veré a Dios».

Se han hecho otras reconstrucciones ideales: Beer cambia el «'orí» en «'adi»: «mi testigo». Así lee: «y después, deshechas estas cosas, vendrá mi testigo». Otros hacen hipótesis más descaminadas. Todo esto indica la dificultad de lectura que presenta el texto. Quizá haya que acudir a una reconstrucción de una lección original corrompida, pero esto siempre es problemático, y una solución desesperada. Por ello preferimos quedarnos con la lectura del texto masorético sin más aventuras.

De todo lo dicho podemos deducir que hay dos versiones fundamentales diferentes según el sentido que se quiera dar al v. «niqfu». Y así se suelen dividir los traductores.

Los que dan al v. «niqfu» el sentido de «destruir», suelen entender el «min» en sentido *negativo*, y traducen :

«Pero yo sé que mi Vengador vive,
y el último sobre la tierra aparecerá (se erguirá)
Y después que mi piel se haya deshecho,
sin mi carne veré a Dios,
al cual yo he de ver por mí mismo,
mis ojos le verán y no otro.
Abrásanse en mi seno mis entrañas».

Los que prefieren dar al «niqfu» el sentido de «rodear», suelen tomar el «min» en sentido *positivo* :

«Pero yo sé que mi Vengador vive,
y el último sobre la tierra aparecerá (se erguirá)
y después que estas cosas (las carnes) sean rodeadas
desde mi carne veré a Dios. [de piel,
Al cual yo he de ver por mí mismo,
mis ojos le mirarán y no otro.
Abrásanse en mi seno mis entrañas.

Naturalmente dentro de estas dos versiones fundamentales los autores matizan de diverso modo. Otros, como decíamos antes, prefieren lanzarse a hipotéticas reconstrucciones de un texto primitivo perdido. En todo caso es de destacar que la traducción de los LXX difiere totalmente de las otras, lo que hace pensar en un posible texto original distinto del actual.

En cuanto a la versión de la Vulgata hay que hacer notar que es más bien una paráfrasis en función de una idea apriorística del traductor. Efectivamente, San Jerónimo, en su prólogo a la versión del Pentateuco, nos confiesa ingenuamente que sacrifica algunas veces la literalidad del texto en beneficio de una inteligencia del mismo a la luz de concepciones neotestamentarias. Así dice que al traducir las profecías *mesiánicas* lo hace de un

modo más claro que los LXX, pues es ya a la luz de su cumplimiento en la historia. ...«Ellos traducían antes de la venida de Cristo, pero nosotros, que escribimos después de su Pasión y Resurrección, estamos escribiendo más bien una *historia* que una *profecía*. Lo que se oye se narra de una manera, mientras lo que se ve, de otra. Luego nuestra inteligencia y exposición es mejor...» Esto nos pone en guardia contra algunas traducciones de San Jerónimo, que en su celo apologético desbordado traslada concepciones netamente neotestamentarias a épocas muy lejanas aún de las claridades del Evangelio, en detrimento del sentido histórico estricto. El exégeta objetivo, que busca el sentido histórico de los textos, tendrá muchas veces que prescindir de esta luz deslumbrante del N. T. para no correr el peligro de trasladar sentidos subjetivos al pensamiento del hagiógrafo del A. T., que no gozaba aún de la luz evangélica (1).

A pesar de esta oscuridad de algunas palabras del texto, sin embargo, de todas las versiones aparece claro que Job tiene plena conciencia de que tiene un «Go'el», un Vengador, un Tutor, y que le ha de hacer justicia sea habiéndole restituído la salud (con la carne) o no, y que él asistirá a esta declaración de su Protector.

Ahora bien, supuesto esto, ¿el contexto general del libro nos autoriza a pensar que Job, al decir estas palabras con tono tan solemne, realmente tenía alguna esperanza de la resurrección final corporal en sentido escatológico?

El texto en sí no se opone a ello, pues las palabras «después que mi piel haya sido deshecha o rellenada», según las diversas interpretaciones, podían referirse a una recuperación del cuerpo después de la destrucción del sepulcro.

Pero el contexto general del libro parece oponerse a esta interpretación. Además, las palabras «después que mis carnes hayan sido deshechas» no significan necesariamente que se trata de la muerte corporal, sino que puede significar muy bien el estado lamentable a que había sido reducido después que la mano de Dios la había tocado enviándole una especie de lepra, que

(1) Así, por ejemplo, en Is, 45, 8, San Jerónimo traduce: «Rorate coeli desuper et nubes puant Justum. Aperiatur terra et germinet Salvatorem...» cuando el TM dice sencillamente: «Abrios, cielos, y que las nubes destilen la justicia; que se abra la tierra y que surja el fruto de salvación».

en tal forma le había desfigurado que sus antiguos amigos apenas le conocían. Y en ese supuesto las palabras siguientes «con o desde mi carne veré a Dios» pueden significar simplemente la confianza que tiene de que Dios en esta vida le restituiría a su primitivo estado de salud corporal en toda su integridad, como se dirá en el epílogo del libro.

Así, las palabras solemnes de Job significarían sencillamente su íntima convicción de que Dios le haría justicia ante todos devolviéndole lo que había perdido, porque dado el concepto alto que tiene de la justicia de Dios, su conciencia le dice que la injusticia no podrá prevalecer contra sus derechos y, por consiguiente, ha de llegar un momento en que se pondrán a salvo los derechos de la justicia ultrajada. Todo se volverá a poner en su punto, en tal forma que todos puedan reconocer la verdadera situación del ahora atribulado Job.

Si admitimos aquí la idea de una esperanza de resurrección corporal después de la muerte, todo el libro de Job se hace ininteligible, porque Job, en los capítulos anteriores, proclama claramente que el que desciende a la región de los muertos no puede volver; así, cuando en el capítulo XIV expresa el deseo de que quisiera estar sumergido en el Scheol durante el tiempo que pasa la prueba a que Dios le sometiera, reconoce que esto es una veleidad, porque entonces no podría volver a la vida, pues considera la región de los muertos como morada definitiva y lugar sin retorno, pues no otra cosa es el Scheol, similar al «Arallu» asirio:

«Porque todavía para el árbol hay esperanza,
cortado reverdece,
y echa nuevos retoños;
y aunque haya envejecido su raíz,
y haya muerto en el suelo su tronco,
en sintiendo el agua rebrota,
y echa follaje como planta nueva.
Pero el hombre, muriendo, se acabó.
En expirando, ¿qué es de él?
Se agotarán las aguas en el mar,
secaráse un río y se consumirá,
pero el hombre, una vez que se acuesta, no se
[levantará jamás.

Cuanto duran los cielos no se despertará,
no se despertará de su sueño» (XIV, 7-12).

Y si este es el pensamiento de Job en el c. XIV, nada nos autoriza a pensar que en el c. XIX haya recibido un nuevo rayo de luz sobre el más allá después de su muerte como solución al angustioso problema de la sanción moral, puesto que después del capítulo XIX y después de estas palabras solemnes de los versículos 25-27, la discusión con sus amigos continúa en el mismo plano y barajando los mismos argumentos que antes, en tal forma que se halla en un verdadero punto muerto. Y es psicológicamente inconcebible que después de haber recibido una revelación especial sobre el particular, una solución definitiva y clara al problema, no la haya traído a colación en la discusión subsiguiente. En realidad, después del c. XIX, en el que aparecen estas palabras que hemos estudiado, el problema de la sanción moral sigue para Job tan oscuro como antes, al ménos por lo que se desprende de los diálogos que siguen, y como la discusión no avanza y parecen repetirse los mismos argumentos, aparece un nuevo protagonista, Elihu, dando una posible nueva solución, como antes hemos visto, en cuanto que considera la tribulación del justo como el medio de purificar y acrisolar su virtud, sin que tampoco apareca la luz de una resurrección escatológica. Y por fin, después que se han agotado todos los argumentos al alcance de los interlocutores, intervendrá Dios imponiendo silencio a todos, sin tampoco revelarles un horizonte luminoso de ultratumba

No encontramos, pues ninguna revelación especial sobre el problema, y por eso se pasa revista a los sólos argumentos al alcance de las mentalidades de aquella época sobre el problema de la sanción moral.

Cuando, pues, Job afirma que espera ver a Dios en su carne, no se trata sino de la íntima convicción de que el Dios justísimo, que vela por los derechos de los inocentes y afligidos, le reintegrará a su primitivo estado de salud, y que podrá de nuevo tener relaciones de amistad con El. La misma expresión de «ver a Dios» no parece tener aquí otro sentido que la que tiene en algunos salmos, es decir, gozar de la amistad con Dios. En la literatura oriental la expresión «ver la faz del rey» significa sencillamente tener relaciones especiales de intimidad con él,

así los cortesanos se definen como los que «ven la faz del rey» (IV Rg. 25, 19. Jer. 52, 25. Esth. 1, 14).

En los salmos «ver la faz de Yave» equivale a asistir a las solemnidades litúrgicas:

> «Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum,
> quando veniam et apparebo ante *faciem* Dei?»
> (Sl. 42, 3)

Y en el Sl. 36, 9-10:

> «Inebriabuntur ab ubertate domus tuae,
> et torrente voluptatis potabis eos.
> Quoniam apud te est fons vitae,
> et in *lumine tuo* videbimus lumen».

Es que Yave habita en el templo, y la asistencia al templo es un signo de la benevolencia divina, como señal de predilección para su pueblo y sus fieles.

Así, vivir cerca de la casa de Yavé es sinónimo de participar de sus beneficios y de su gracia (Sl. 36, 9-10), y al contrario cuando Yave «vela su faz» significa que se olvida de sus fieles, de su pueblo

> «Usquequo, Domine, oblivisceris me in finem?
> usquequo avertis *faciem tuam* a me?») (Sl. 13, 1).

Y cuando un fiel ha sido sacado de un peligro grave, de una situación de desgracia, equivale a «ver la faz de Dios» de nuevo:

> «Ego autem in justitia apparebo *conspectui tuo*
> satiabor cum apparuerit gloria tua.
> *Illustra faciem tuam* super servum tuum,
> salvum me fac in misericordia tua» (Sl. 17, 15).

Al contrario, el que pierde la gracia, la protección de Dios, está como muerto, y ha sido arrojado de su *faz*:

> «Oblivioni datus sum tamquam mortuus a corde,
> projectus sum a *facie* oculorum tuorum» (31, 13).

Job, en efecto, considera todos sus infortunios, como mera consecuencia de haber perdido la antigua amistad con Dios y su benevolencia, por eso aquí desea extraordinariamente «ver de nuevo a Dios» como antes, es decir, experimentar su amistad benevolente, su gracia y gozar de su comunicación, y esto supone el ser reintegrado a su estado de salud perdida.

Por eso en el c. 42, cuando ve ya el fin de su situación desgraciada, dice lleno de convicción y alegría: «Ahora te han *visto* mis ojos» (42, 5).

Para dilucidar claramente esta cuestión de la esperanza de la resurrección en el libro de Job es necesario tener presente el género literario del mismo libro. Se trata evidentemente de una composición artificial literaria, de una novela de tipo didáctico dramatizada en la que se critican las soluciones comunes al problema de la retribución de las acciones humanas. La situación del desventurado varón de Hus es la mejor crítica de la tesis simplista tradicional que es unilateral e incompleta, puesto que no se puede aplicar a todas las situaciones de la vida del hombre. Y entonces, ¿dónde está la justicia de Dios? Hay momentos en que parece desesperado por lo angustioso de su situación. A través de los diversos discursos de Job podemos ver un continuo vaivén de sentimientos, en cuanto que se describen sus diversos estados psicológicos, unas veces casi de desesperación y otras de confianza en Dios, que al fin lo arreglará todo. Llevado de su fe en la justicia y providencia divina contra toda esperanza parece esperar, y aunque no sabe cómo se arreglará su situación trágica, su conciencia le dice que todo lo que le atormenta es pasajero, y puesto que el Dios justísimo está contemplando desde los cielos el curso de su tragedia, cree que al fin saldrá por sus fueros.

No debemos olvidar que el hagiógrafo, al componer el libro, ya sabe de antemano el desenlace del drama, y por consiguiente va siempre en el supuesto de que al fin las cosas se pondrán en su punto, se le restituirá la salud a Job y sus bienes e hijos aún duplicados. En los últimos capítulos el mismo Dios amonestará a Job porque habla sin saber los secretos de la divina Providencia, y por consiguiente habla imprudentemente y no sin temeridad. Job reconocerá en efecto su error y se entrega totalmente en las manos de Dios:

«Sé que lo puedes todo,
y que no hay nada que te cohiba.
Cierto que proferí lo que no sabía,
cosas difíciles para mí que no conocía.
Sólo de oídas te conocía,
mas ahora te han visto mis ojos.
Por todo me retracto y hago penitencia
entre el polvo y la ceniza» (42, 1-6).

No había comprendido lo que Elihu había dicho de que los infortunios son también instrumentos de la Providencia para enseñar y probar al hombre. En el epílogo del libro todo se pone en su punto: sus bienes, juntamente con su salud, le son restituídos; su inocencia, reconocida de sus importunos amigos, que tienen que darle una satisfacción pública por orden expresa de Dios, y la sabiduría de ellos, que proclamaban como recibida de los antepasados con toda arrogancia (y este es el objeto que persigue todo el libro) es declarada no sólo insuficientemente sino hasta fatua y perniciosa. Así el autor cree que ha demostrado plenamente su tesis, es decir, el hacer ver la insuficiencia de las soluciones tradicionales al problema de la sanción moral, y por consiguiente pueden darse hombres virtuosos sin que reciban el premio a su virtud, y viceversa, impíos y malvados, que pasan por esta vida no sólo sin ser sancionados, sino aun triunfantes y en plena prosperidad material.

El deseo expresado por Job tan solemnemente en XIX, 25-27 se cumplió totalmente, y en los discursos de Job se describen sus distintas reacciones psicológicas de depresión moral cuando considera solamente su situación angustiosa sin causa, y de reacción hasta el paroxismo de confianza en la justicia de Dios, que vela por los derechos, como amparador de inocentes, y este *presentimiento* íntimo de que se le haría justicia al fin, y todo esto se cumple en el epílogo del libro.

Tampoco hay que olvidar que Job, en su lenguaje apasionado, habla constantemente de un modo hiperbólico y paradójico; así Dios unas veces se le presenta como sobreexcitado en su ira y como complaciéndose en hacer sufrir al hombre desgraciado, mientras que otras veces se exalta su benevolencia y amabilidad para con los hombres.

Por otra parte, en el epílogo no se hace mención alguna a otro tipo de remuneración de ultratumba.

Luego la consecuencia general del libro es que no conocemos las vías secretas de la Providencia y, por tanto, el hombre, si no quiere errar, debe callar y acatarlas humildemente.

No hay unanimidad en los Padres respecto al sentido de los versículos 25-27 del c. XIX del libro de Job. Así algunos creen que se trata de la verdadera esperanza de la resurrección corporal; otros, en cambio, sólo piensan que se trata de la restitución de la salud a Job como se nos presenta en el epílogo.

Clemente Romano dice que se trata, efectivamente, de un «presagio» de la resurrección, pero en el sentido literal e inmediato (Migne, 13, 15, 89).

Orígenes, en cambio, encuentra aquí la resurrección en sentido *alegórico* (id. 33, 1035). Lo mismo S. Cirilo Hierosolimitano.

San Ambrosio, que en una ocasión tradujo el texto de Job «suscitabis corium meum quod multa passum est» (id. 13, 13. 1336), en cambio en otra dice expresamente que en Job no se encuentra ninguna esperanza de resurrección (id. 18, 804).

San Crisóstomo, en su epístola a Olimpiades, dice que no hay ninguna esperanza de resurrección en Job (id. 52, 565. 57, 396). En cambio, en el comentario a Job afirma: «Utinam cutem meam resuscitet, quae haec perpessa est. Hinc autem dogma Ecclesiae docemus, quod corpus, scilicet ipsum, tentationis et cruciatus sustinens, una cum anima resurget, ut gloria simul cum illa fruatur. Unde dixit, quae perpetitur haec... Non ignarus igitur resurrectionis fuit, neque mea quidem sententia, resurrectionis corporis, nisi quod dicat liberationem ab aerumnis quibus premebatur resurrectionem esse» (Migne, 64, 620). Por fin, en la cadena de Nicetas da libertad para que pueda creerse de que se trata o de la resurrección o de la reintegración a su estado de salud, aunque él se inclina más bien por esta última opinión. (Migne, 64, 620).

San Jerónimo, en cambio, está decididamente por el sentido de resurrección corporal, como lo prueba su traducción de la Vulgata, que él comentaba: «resurrectionem corporis sic prophetabat ut nullus de eo vel manifestius vel cautius scripserit»

(Migne, 22, 545), y contra Joannem: «Nullus tam aperte quam iste ante Christum de resurrectione loquitur» (Migne, 23, 381).

A San Jerónimo le siguen San Agustín (Migne, 41, 799), Casiodoro (id. 70, 1118), etc.

Por otra parte, Atenágoras, que escribió un libro apologético sobre la «Resurrección», nunca menciona el texto de Job, ni otros Padres como San Justino, Tertuliano, Ireneo y otros.

Luego no se puede hablar de unanimidad respecto de la interpretación del discutido pasaje entre los Padres, y por consiguiente estamos en plena libertad para inclinarnos a favor o en contra del sentido de resurrección corporal en el mismo.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.
Profesor de Exégesis de A. T. en la Universidad Pontificia de Salamanca

Definición Agustiniano-tomista del acto de fe

El problema que vamos a estudiar no llegará seguramente a interesar a quienes se contenten con oír, no muchas veces, las verdades necesarias para salvarse: esas verdades de tomo que, si no fueran divinas, serían ya verdades manidas y manchadas. Ni siquiera merecerá la atención de los especialistas, porque tampoco es necesario conocer, con detalles minuciosos, la evolución y formación de una fórmula científicamente expresiva de lo que es nuestra creencia sobrenatural, para poder explayarse en la vital profundidad el dogma revelado.

Tiene, sin embargo, su importancia, desde el punto de vista de la teología especulativo-práctica. Máxime hoy en que tantísimo se discuten los temas referentes a la fe, bien sea bajo un aspecto disciplinar y casuista, o bajo otro más psicológico y dogmático. Lo mismo que nos ilustramos oyendo lecciones viejas—que son nuevas al responder a una problemática histórica actual—sobre la adquisición y pérdida de la fe divina, y sobre la responsabilidad que este hecho implica, necesitamos remozar algunas otras fisonomías arrugadas, dando a beber vino añejo, conservado en la solera de una antigua y progresiva tradición.

Dos motivos han dado ocasión al presente trabajo. El primero lo constituyen ligeras indicaciones de un maestro en torno a la dificultad que pueda existir en conciliar las distintas definiciones de la fe propuestas por el Angélico. El segundo procede de la oportunidad de preparar una respuesta a los intentos de reducir nuevamente la psicología de la fe, máxime del acto de fe, a conceptos ambiguos, vagos, que sólo un estadio imperfecto de evolución de la teología científica pudo admitir.

Bien es verdad que, después de concluir la lectura de estas páginas, seguirán los teólogos del corazón llamando al lazarillo, muchas veces, por desgracia, versado en lo picaresco, pero abrigamos la esperanza de que el sano intelectualismo, en esta mínima parte que nos proponemos estudiar, recobrará luz y brillo, declarando lo que siempre fué: *luz que guía sabiamente al amor.*

El trabajo no es ni polemista ni crítico; al menos de intento. No nos hemos planteado ninguna disyuntiva, si disyuntivas podemos llamar a las decisiones o adhesiones por una de las vertientes que dividen la especulación teológica. Es posición conciliadora y, más aún, de observador.

1.—EL PROBLEMA.

Al cerciorarnos de que existen en Santo Tomás diversas definiciones de la fe, y aún del acto de fe, nació la pregunta: ¿esas definiciones qué idea del Angélico representan? ¿Cómo es posible que a la diversidad de fórmula responda diversidad también de contenido formal? A la que siguió una respuesta: Santo Tomás expone algunas definiciones de la fe que son de su propia cosecha; y otras que no lo son en cuanto al ropaje y modo de presentarse, pero que él, con genio extraordinario, hizo suyas, al convertir el viejo molde en molde nuevo, por haber variado su contenido interno. Unas veces nos presenta la definición conforme a la usanza paulina que una respetable y tradicional costumbre veneraba; otras aceptó el encanto de la elocuencia agustiniana. Y siempre dijo lo mismo con distintas palabras.

Para declarar esta idea y la solución apuntada, se ha ido pergeñando este trabajo. Partiendo de la definición agustiniana, de su sentido literal auténtico en San Agustín, nos remontamos a la Edad Media a fin de comprobar el avance de la escolástica en torno al problema del acto de fe, mediante la fusión de tres elementos dominantes: tradición paulina con su definición de la fe por los efectos que produce en el alma; intento de reducir a un orden científico y esencial los elementos agustinianos y patrísticos; y obsequio del aristotelismo, regalando una distinción clara y terminante, en el campo psicológico, entre el alma y sus potencias y de éstas entre sí. Del concurso de esos tres

elementos resultó la definición exacta de la fe, por todas sus causas, en el Aquinatense.

Estudiemos cada una de las partes, en el orden siguiente: *Primera parte*: cómo la definición agustiniana pasa a la Escolástica. La definición en su verdadero significado; sus elementos componentes; orden existente entre dichos elementos; su aprobación, e intentos de sistematización científica propuestos por los escolásticos.

Segunda parte: análisis de la doctrina tomista y de sus relaciones con los teólogos precedentes y contemporáneos.

2.—PRIMERA PARTE: COMO UNA DEFINICION AGUSTINIANA SE INCORPORA A LA ESCOLASTICA.

La tradición ha dado en llamar definición agustiniana de la fe a una frase circunstancial que, a nuestro humilde pensar, no responde, en la mente del Hiponense, a un intento de definición esencial, sino a una aclaración o descripción. La recogieron, a través de la *Glossa*, los piadosos y honrados teólogos del medievo, y hasta nosotros ha llegado, ocupando un rinconcito —nada más que un rinconcito, pero eso siempre lo ha ocupado— en los tratados acerca de la fe. Repasemos su historia, estudiemos su auténtico sentido; analicemos el significado de sus conceptos, que fueron quienes dieron alas a la fórmula de Agustín, y veamos su influjo.

a) PUNTO DE PARTIDA: LA DEFINICION AGUSTINIANA.

Dos ilustres monjes, Próspero e Hilario, llamaron un día a las puertas del insigne Obispo de Hipona, *gloria del siglo y rayo de esperanza de una generación que fenece* (1). Ambos coincidían en que del tronchado árbol del pelagianismo, demolido por Agustín, habían brotado en Francia retoños vigorosos, en ambiente austero, monacal. Su autoridad podría conquistar, quizá, aquel último reducto, pues sus defensores eran hombres de religión (2).

---

(1) *Epist. Prosperi*, n. 9; PL. X, 946.

(2) Cfr. LOPEZ, Emiliano, O. S. A. *Introducción* a la obra de la *Predestinación de los santos, Obras de S. Agustín*, B. A. C. t. VI, p. 457-58.

El problema fundamental que daba ocasión al litigio lo constituían unas palabras duras de San Agustín sobre tres puntos: predestinación de los santos, eficacia de la gracia y origen sobrenatural de la fe.

Agustín, respondiendo a sus fieles discípulos, hacia 429, diseñó en dos obras tituladas respectivamente *De praedestinatione Sanctorum* (3) y *De dono perseverantiae* (4), una exposición tan maravillosa de la verdad católica sobre estos puntos de la doctrina cristiana, que no en vano parecen ser su canto postrero en la tierra (5).

Pues bien; en esa obra sobre la *predestinación de los santos*, comienza exponiéndonos el verdadero concepto de la fe sobrenatural: don de Dios y principio de salvación. Lo había enseñado ya muchas veces, pero ahora siente necesidad de dirigirse a aquellos *qui divina testimonia, quae de hac re adhibuimus, ad hoc dicunt valere, ut noverimus ex nobis quidem nos habere ipsam fidem, sed incrementum eius ex Deo: tamquam fidem non ab ipso donetur nobis, eo merito quo coepit a nobis* (6).

El punto de mira estaba bien señalado. Había que destruir esa posición intermedia que concede parte a Dios y se reserva para sí otra buena parte. No sólo el aumento de la fe; el mismo principio, su iniciación es obra de Dios en nuestras almas.

¿Cómo demostrarlo? Reflexiona teológicamente y se decide a callar para que se oiga la voz de la autoridad infalible: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia* (7). En Dios están todas las cosas, y de El descienden a nosotros. ¿Por qué, pues, negar el origen divino de la fe?: *Et ipsum igitur initium fidei nostrae, ex quo nisi ex ipso est? Neque enim hoc excepto ex ipso sunt caetera; sed ex*

---

(3) PL. t. XIV, col. 959-992.

(4) PL. t. XLV, col. 993-1034.

(5) Cfr. POUJULAT, *Historia de San Agustín*, c. 52; y loc. cit. p. 471.

(6) *De praedestinatione sanctorum*, c. 2, n. 3; PL. XLIV, col. 961. Continúa el texto: «Non ergo receditur ab illa sententia, quam Pelagius ipse in episcopali synodo Palaestina, sicut eadem gesta testantur, damnare compulsus est: *Gratiam Dei secundum merita nostra dari*; si non pertinet ad Dei gratiam quod credere coepimus, sed illud potius quod propter hoc nobis additur, ut plenius perfectiusque credamus; ac per hoc initium fidei nostrae priores Deo damus, ut retribuatur nobis ut supplementum eius; et si quid aliud fideliter poscimus» (ib. n. 3).

(7) *Rom.* XI, 35-36.

ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia (8). Todo, absolutamente hablando, es y viene de Dios. Ahora bien; si ponemos como verdad inconcusa que, en su germinación, la fe procede de nuestras propias fuerzas, todas las gracias y dones que sobrevengan, tendrán valor de retribución, ya que poseemos ante El, por la fe, méritos anticipados; incluso la gracia santificante es retribución. Porque, *¿quién se atreverá a defender que quien posee el comienzo de la fe no merece nada delante de aquel en quien cree?... Luego la misma gracia se nos da como retribución a nuestros méritos* (9).

Temeroso de una condenación fulminante, Pelagio condenó tal consecuencia. Condenemos también nosotros, dice Agustín, la consecuencia y su raiz, entendiendo claramente la sentencia del Apóstol: *Vobis datum est pro Christo, non solum ut credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo* (10). No enseña San Pablo que el don de Dios se nos comunique *para que creamos en El más plena y perfectamente*, sino *simplemente para que creamos* (11). El documento, de primera categoría, es terminante: Dios nos comunica el don de la fe, el don que Pablo recibió, haciendo de su conversión un ejemplo vivo y palpitante de la gracia de la fe que en nuestras almas se infunde. Eso es precisamente lo que lleva a Agustín como de la mano a formular las palabras que a nosotros más nos interesan: *ideo commendans istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit bona merita:* NON QUIA IDONEI SUMUS, *inquit,* COGITARE ALIQUID QUASI EX NOBIS SED SUFFICIENTIA NOSTRA EX DEO EST (12). *Attendant hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum* (13).

---

(8) Loc. cit. n. 4, PL. XLIV, col. 962.

(9) Ibid. ibid. La traducción española de estos pasajes, en el tomo correspondiente, t. VI, pág. 447, e igualmente la traducción del n. 5 no nos parece exacta.

(10) *Filip.* I, 29.

(11) Loc. cit. n. 4.

(12) II *Cor.* III, 5.

(13) Este giro agustiniano, que otras veces se formula más explícitamente «nemo possit credere in Deum nisi aliquid intelligat» (*Enn. in Ps.* CXVIII, serm. XVIII, n. 3; PL. XXXVII, 1552) se repite de continuo en los escolásticos y casi verbalmente en Santo Tomás, para indicar cómo la creencia es centro de un proceso intelectual de percepción.

Quamvis etiam raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur; necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et IPSUM CREDERE, NIHIL ALIUD SIT QUAM CUM ASSENSIONE COGITARE. Non enim omnis qui cogitat, credit; cum ideo cogitent plerique ne credant; sed cogigat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit (14).

No somos capaces ni de pensar por nuestra cuenta si no contamos con el auxilio de lo alto; la misma capacidad y *suficiencia para empezar a creer, proviene de Dios* (15). El argumento es irrebatible: no podemos pensar por cuenta propia, si esto quiere decir que obramos con independencia de Dios. Pero nos encontramos con que ese pensamiento es algo previo y, sin embargo, es de Dios. Luego mucho más la fe, superior y posterior a dicho acto. No queda, por consiguiente, a los semipelagianos más remedio que admitir la lógica de sus principios. Si admiten que el aumento de fe es obra de Dios, tienen que admitir igualmente su origen divino en todo momento. Es una misma la autoridad que lo acredita: la autoridad de la divina revelación que declara paladinamente cómo el don de la fe es pensar, percibir y aceptar la verdad trascendente.

La apostilla a este párrafo magnífico sobre el origen divino de la fe sobrenatural, que en la obra agustiniana es evidente en cuanto a su sentido genuino, fué remontando el vuelo a través de los siglos al ponerla sobre el pedestal de las glosas medievales. He aquí cómo lo reproduce la *Glossa Ordinaria: Quis non videt prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamquam et ipsum credere nihil aliud sit quam cum assensione cogitare. Si ergo cogitare bonum* (añade Walafrido) *non est ex nobis, nec credere* (16)). Estas dos palabras del glosador recogen todo el sentido de la exposición agustiniana. Y mediante él la definición del Obispo africano logró un puesto entre las sentencias de irrevocable autoridad, y serviría de rótulo a una de las mil

(14) Loc. cit. c. 2, n. 5.
(15) Ibid. ibid.
(16) *Glos. in Epist.* II *ad Cor.* v. 5; PL. CXIV, col. 554.

cuestiones de las *Summas* en que tan dulcemente saben conversar Padres y Teólogos (17).

Pero, como sucede generalmente en la vida humana, lograr un puesto de honor es descubrir todas las exigencias que llevamos dentro amortiguadas. La definición agustiniana nos exige también, al gozar de un sitial entre las clásicas descripciones de la fe, un examen de los conceptos. Este examen, al referirse a los escolásticos, dará un giro nuevo a la problemática, siempre en grado ascensional tras la perfección. Atendamos, pues, las exigencias legítimas que nos aclaran aún más la cuestión histórica y analicemos los conceptos.

b) LOS CONCEPTOS: ASENTIR Y PENSAR.

En esas dos palabras, vistas gramatical y filosóficamente, está contenida la materia de discusión. Ellas, que sirvieron de molde a una idea agustiniana, deben servir ahora de esquema en la investigación.

¿Qué significa *asentir* en la filosofía agustiniana, en sus predecesores, en los escolásticos...? ¿Qué designa esta voz tan indefinida *pensar*—cogitare—? ¿Qué aplicación tienen en el tratado de la fe? Resueltos estos interrogantes, estaremos en plan de marcha, ya que los actos de asentir y pensar están llamando a juicio a sus respectivos principois elicitivos o facultades, y de su mutua relación debe proceder una visión más acertada de la realidad.

* * *

Asentir o *asentimiento*. Comenzamos por esta noción, la más clara e inofensiva en nuestro caso. Las dos palabras latinas *assensus, consensus*, y su correspondiente griega *sinkatazesis*, indican, ante todo, una determinación, una decisión plena del sujeto pensante. Bien es verdad que en la exactitud del Angé-

(17) Véase por ej. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* III, inq. 2, t. 1, c. 23, ed. *Ad Aquas Claras*, t. 4, p. 1081.
SAN ALBERTO MAGNO, III Sent. d. 23, a. 8, ed. *Borgnet*, t. 28, página 419.
SAN BUENAVENTURA, III Sent. d. 23, a. 1. q. s. ed. *Pelster*, t. 4, página 485.
SANTO TOMAS, III *Sent.* d. 23, q. 2, a. 2, gla. 1; II-II, q. 4, a. 1; *De Veritate* q. 14, a. 4, 1.

lico no es lo mismo *consentimiento* que *asentimiento*, pues consentimiento quiere decir proximidad, como propio de la voluntad: sentir con otro, identificarse con él en el sentimiento; en cambio, asentimiento quiere decir distancia, lejanía, aunque sea sin negar la inmanencia del conocimiento (18). Pero en general estas palabras se usan indistintamente. Ambas tienen como base al verbo *sentir*, matizado posteriormente con las partículas indicadoras del carácter que acabamos de señalar. Leamos, por ejemplo, cómo lo expone Alejandro de Hales: *Voluntas plena indicatur per indicativum, ut cum dicitur «volo»; voluntas imperfecta per optativum, ut cum dicitur «vellem». Et hoc importat ipsum verbum «assentire», quod est idem quod «sentire ad»; unde «assentire» ponit quodam modo inclinari, vel ad ipsam veritatem tendere. ...Sentire enim ponit accipere de veritate quoniam est...; assentire vero est accipere de veritate quoniam est et ad ipsam distantes inclinari...; consentire vero ponit de veritate accipere quoniam est et ipsi veritati amore conjungi...* (19).

Si quisiéramos apuntar sus variantes, no encontraríamos sino grados diversos dentro de la misma línea esencial. Llamaríamos asentimiento a la simple aprobación de una verdad (20) y a la perfecta adhesión del entendimiento a una proposición, sin conceder beligerancia alguna a la contradictoria, cual sucede en la ciencia, primeros principios, etc. (21).

Podemos, pues, afirmar, con Santo Tomás, que *asentimiento* es una adhesión firme, fija, inquebrantable de la inteligencia: *determinatio cogitationis ad aliquid* (22), que implica *absoluta adhesión a aquello a que asentimos* (23).

---

(18) «Dicendum quod assentire est quasi ad aliud sentire: et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire: et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cuius actus non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in Primo dictum est, magis proprie dicitur assentire: quamvis unum pro alio poni soleat» (1-2, q. 15, a. 1 ad 3).

(19) *Summa Theologica*. P. III, inq. trac. 2, q. 2, tit. 1, m. 7, ad 2, ed. Quaracchi, t. IV, p. 1043-1044.

(20) Cfr. M. A. BAILLY, *Dictionaire Grec. Francaise*, en la palabra *sinkatazesis*; puede verse igualmente en cualquier diccionario latino, en la voz *assensus*.

(21) Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysic. lib.* III, c. 6; ed. DIDOT, t. II, 38; ib. 43; y *Magnorum Moralium. lib.* I, c. 34, ed. cit. II, 56.

(22) III *Sent.* d. 23, q. 2, a. 2 qla. 1 corp.

(23) *De Veritate*, q. 14, a. 1 ad 3.

Quedémonos aquí momentáneamente, sin investigar a qué facultad corresponde psicológicamente esta función de asentimiento. Lo estudiaremos detenidamente a base del giro escolástico de la cuestión. Es suficiente, por ahora, saber que este concepto designa la adhesión total de la mente, un juicio absoluto, perfecto, irrevocable.

* * *

Pensamiento o *cogitatio*. Esta noción es más ambigua y difícil de determinar. No encontramos una expresión española que indique las modalidades de la voz latina. Existen ciertamente palabras valorativas de sus diversos aspectos, pero no una suficientemente amplia y comprensiva. Utilizaremos, pues, un concepto genérico—*pensamiento*—que, admitiendo grados y matices, nos permitirá descender de lo genérico a lo específico de la *cogitatio:* de la simple *percepción* (como traducirán la *cogitatio* muchos medievalistas del XII), al *discurrir*, como diferencia propia y específica.

Aristóteles, y todos los filósofos griegos, nos han hablado de un principio subjetivo, existente en el hombre, que llamaban *nous*, y de una acción propia llamada *noesis* (24). Ese principio es algo casi divino (25), que nos saca del círculo de los seres naturales inferiores y nos hace capaces de una actividad característica, específica, racional (26). En virtud de esto el alma podría llamarse *e' noetiké* (27), *to noetikon* (28); y en cuanto ejecutora de dicho acto, *dianoetiké* (29). ¿Cómo conoceremos este principio subjetivo, racional, divino? Por sus actos. ¿Cuáles son? La *noesis:* el pensamiento, la reflexión, la actualización de la facultad pensante, intelectual (30). No nos indica esta palabra una especie determinada de pensamiento, sino todas y cada una de sus categorías. Basta que se salve el orden esencial: movimiento del alma con actualización de la potencialidad in-

(24) Cfr. *De anima lib.* 3, c. 3, ed. cit. III, 465, n. 22; *De partibus animalium*, lib. IV, c. 10; ed. cit. III, 289, 12 ss.
(25) Ibid. ibid.
(26) *De partibus animalium*, ibid. ibid.
(27) *De anima lib.* 3, c. 10; ed. cit. III, 472, 46 ss.
(28) Ibid. ibid.
(29) Ibid. lib. 3, c. 7; ed. cit. III, 469, 50 ss.
(30) Cfr. M. A. BAILLY, loc. cit., en la palabra *noos, noesis, dianoid.*

telectiva (31), cognoscitiva. Es pensamiento y conocimiento la percepción científica de la verdad (32), la percepción probable y opinativa (33) o cualquier otro acto de aprensión mental de la verdad.

Esta consideración genérica da lugar a distintos estados mentales, unos *perfectos*, otros *imperfectos*. Llamamos estados perfectos a aquellos en que la inteligencia, identificándose con la verdad aprendida, se adhiere en un acto de saciación, de claridad, de luz, de descanso: ve, intuye, penetra la verdad o, al menos, la acepta con una intensidad y firmeza inquebrantable, en virtud de un agente extraño. En esta serie de estados mentales debemos colocar la *sabiduría, ciencia, entendimiento* y la misma *fe* considerada en su aspecto de adesión nada más, porque, como diremos posteriormente, la adhesión de fe es también inquebrantable (34). Otros estados mentales son imperfectos. En ellos no puede la inteligencia saciarse; queda como colgada, en suspenso, a la expectativa de nuevas luces o impulsos que la arrastren dignamente a pronunciar su acto de asentimiento. Es la etapa preliminar en todas las ciencias, donde la inteligencia discurre por todos los caminos abiertos a la especulación, tratando de penetrar la verdad. A esta serie pertenecen también la opinión, duda, sospecha. La nota diferencial del presente estado es la no adhesión, el titubeo mental o la adhesión imperfecta, a medias, como sucede en la opinión y sospecha (35). Aquí debemos reservar también un puesto a la fe, ya que su adhesión inquebrantable no corre el velo de las sombras que la envuelven.

Pues bien; ese estado mental perfecto, en que la inteligencia debe quedar inmóvil, en su adhesión a la verdad, es lo que designamos anteriormente con el nombre de *asentimiento*. Y la trayectoria del conocimiento imperfecto en que, o se trata de con-

---

(31) Cfr. ibid. en la palabra *noeo*.

(32) Cfr. ARISTOTELES, *De partibus animalium, lib.* 3, c. 11, ed. cit. III, 268, 45 ss.; *lib.* IV, c. 10; 289, 12.

(32) *Metaphysic. lib.* VIII, c. 2; ed. cit. 11, 565, 10 etc.

(33) *Ethic. Nic. lib.* I, c. 9, ed. cit. II, 72, 17-19.

(34) Sobre este estado perfecto, véase en *lib.* XI de los *Metafísicos*, c. 6; ed. cit. II, 605, 13; lib. XII, c. 2, ed. cit. II, 518, 3 ss.

(35) Cfr. ibid. *lib.* VIII, c. 2, ed. cit. II, 565, 10; *Magn. Moralium, lib.* I, c. 34, ed. cit. II, 153, 4 ss.; *De anima, lib.* 3, c. 3, ed. cit. III, 465, 34 ss.

seguir la visión científica, o nos rendimos simplemente a la imposibilidad de avanzar por una senda inaccesible a nuestro raciocinio, esta trayectoria es lo que designamos con el nombre de *cogitatio*, de *pensamiento* o *percepción discursiva*.

Concluyamos: el pensamiento, acción de la inteligencia, se dirige al fin propio y saciativo, la verdad; mas, en su adquisición, caben dos estados mentales: uno perfecto, de asentimiento; otro imperfecto, de búsqueda, investigación, raciocinio. Este último es la *cogitatio*, en su diferencia específica, contrapuesta al *asentimiento*, dentro del género *pensamiento*.

Este sentido propio es el que los latinos han explicado con predilección, a base de la misma etimología de la palabra *cogitatio*. En efecto, ese término gramatical es una alusión a la no saciedad mental, tan primorosamente descrita por San Agustín.

Cogitare o *cogitatio* derivan del verbo *agere*, en cuanto que designa una ocupación, una obra cualquiera indistintamente, no en cuanto contrapuesto a *facere*, reduciendo su extensión a las acciones internas (36). La partícula *con* trata de aumentar la intensidad de esa acción, después de haber sido matizada por el intermedio *agitare*, *agitatio*. *Agere* será, pues, todo tránsito de un extremo a otro, todo movimiento transitivo o inmanente; *agitare* acelera el curso de realización de la obra y alude a la disposición un tanto nerviosa del sujeto que la produce; y, en fin, *cogitatio*, *cogitare*, aspira incluso a patentizarnos el motivo de insaciedad, de nerviosismo, de búsqueda: es la complicación de elementos, la relación de muchos extremos que se miran, la elección entre la multitud, la resolución de algo que recuerda un enigma.

Parece, pues, más propio y directo el significado de *pensar inquiriendo, razonando*—mientras permanecemos en camino—que el de plácido y apetitoso contemplar saciativo. El uso de la palabra latina es abundantísimo en ambos aspectos, y no es preciso documentar el texto. Nos interesa solamente conocer un tanto la aplicación de esta terminología hecha por el Hiponense, a fin de explicar sus referencias por él mismo.

---

(36) Cfr. esta distinción en RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, t. I, página. 171.

Dos clases de visión distingue San Agustín: una sensible, otra intelectual; esta segunda es propia del sujeto pensante (*cogitantis* (37); la primera es común a todos los animales. Dentro de la visión intelectual separa el campo del pensamiento perfecto e imperfecto, conforme al grado de perfección que adquiere ese acto visual. Así tendremos visión o *cogitatio* perfecta en la ciencia (38), sabiduría (39) y demás hábitos intelectuales perfectos (40); en cambio nos contentaremos con una visión imperfecta en los restantes casos (41).

Pero ¿cómo podemos conseguir visión perfecta o imperfecta? Hay ocasiones en que la visión de la verdad nos resulta tan obvia que, abiertos los ojos, no podemos menos de ver. Otras, por el contrario, necesitamos establecer un largo y costoso raciocinio o proceso intelectual a base de combinaciones, de vueltas y revueltas de conceptos: ese ordenar entre sí las verdades en plan de inquisición, en busca de la verdad, es la *cogitatio* agustiniana, como distinta del asentimiento y del simple contemplar, percibir, sentir. No necesitamos más que preguntarle en qué consiste el *aprender*, el estudiar, para que nos responda en la forma dicha (42).

Luego, incluso para San Agustín, el *pensamiento*, cuando es elucubración retorcida de conceptos, se llama inquisición, *cogitatio*, en sentido específico.

He aquí sus palabras con sentido genérico: *Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: at per hoc nihil ita in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi seipsam cogitando. Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit ipsa...* (43). Este es el sentido

(37) Cfr. *De Trinitate, lib.* XII, c. 9; PL. 42, 996.

(38) Cfr. *De quantitate animae, lib.* I, c. 26-27, PL. 32, col. 1063-1065; *Contra Académicos, lib.* 2, c. 3, n. 8-9, PL. 32, col. 923; *Retractationum lib.* I, c. 14, n. 3, PL. 42, col. 618.

(39) Cfr. *De Trinitate lib.* XIV, c. 1, n. 2, PL. 42, col. 1037-1038; *De vita beata, lib.* I, c. 4, n. 32, PL. 32, col. 975; *Contra Académicos, lib.* I, c. 6, n. 16, PL. 32, col. 914; c. 7, n. 19, col. 915.

(40) Cfr. ibid. ibid.

(41) Cfr. *De moribus Ecclesiae, lib.* I, c. 29, n. 60-61; PL. 32, col. 1335 ss.

(42) Cfr. *Confessionum, lib.* X, c. 11, n. 18, PL. 32, col. 787.

(43) *De Trinitate, lib.* XIV, c. 6, n. 8, PL. 42, col. 1041; cfr. ib. col. 1042.

genérico de la *cogitatio*, en que se toma como objeto la propia mente: *pensar* sobre sí misma; lo mismo podría pensarse sobre cualquier otro objeto, y tendríamos igualmente un acto mental, una *cogitatio*, un pensamiento.

En el segundo sentido, específico, diferencial, nos dirá: *Quapropter ita dicitur illud Dei Verbum, ut Dei cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat, nunc recipiat formam, ut verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodam modo volutari. Bene quippe noverat verba, et vim cogitationis inspexerat locutor egregius, qui dixit in carmine: «secum volutat eventus belli varios»* (44), *id est cogitat* (45). El Verbo es pensamiento de Dios, pero no es pensamiento en su sentido imperfecto, como inquisición, discurso, investigación, revolución mental de los conceptos: eso no se puede aplicar a Dios. Pues bien; ese es el sentido que dió a su palabra *cogitatio* el egregio poeta tan amado de San Agustín.

Y esta consideración no nos obliga a cambiar de juicio sobre la verídica significación de las palabras clásicas: creer no es otra cosa que *cum assensione cogitare*. Dijeron muy bien los escolásticos del XII, al transcribir esa palabra *cogitatio* por *percepción*, ya que el sentido agustiniano, en este caso, es el genérico de pensamiento, de percepción, no el específico de discurrir e inquirir la solución de un problema. No en vano escribió el gran Doctor que *pensando, asentimos*; y *asintiendo, pensamos*. Claro está que esto no impide un amplio margen a la investigación, al sentido específico de la *cogitatio*, antes del acto de creer. Son cosas distintas. San Agustín nos enseña ambas verdades con perfecta distinción y exactitud.

Los *escolásticos*, conocedores fieles del pensamiento agustiniano, elaboraron su doctrina a base de las distinciones establecidas. Recogiendo la dirección agustiniana del pensamiento, confrontándola con la también clásica definición del Damasceno, aparentemente opuesta, y con las muchas otras que se fueron formando, además de la inmortal definición paulina, pudieron construir un edificio más bello y más perfecto del acto de fe. Veamos cómo se yergue dicho edificio.

---

(44) VIRGILIUS, *Aeneida*, lib. X, 159-160.
(45) *De Trinit.* L. XV, c. 16, n. 25, PL. 42, col. 1079.

c) INCORPORACION DE LA FORMULA AGUSTINIANA A LA ESCOLASTICA.

Para evitar repeticiones inútiles, en vez de estudiar por separado la pervivencia de dichos conceptos en la Escolástica, detengámonos a considerar la fórmula integral, pues los conceptos no pierden, sino que adquieren mayor vigor aplicados a la fe directamente.

Acabamos de aludir a la multiplicidad de descripciones o definiciones de la fe que los Escolásticos repetían. La más antigua y venerable es la definición paulina: *sperandarum substantia rerum argumentum nonpparentium* (46). Un segundo puesto podría corresponder simultáneamente a la definición agustiniana y a la del Damasco: *non inquisitus consensus* (47). Sigamos sus alternativas.

La definición agustiniana fué trasmitida por la *Glossa Ordinaria* de Walafrido Strabón (47), a modo de apostilla a la descripción paulina. La encontramos esplícitamente en muchos teólogos del XII y del XIII, aunque no con la misma perfección. Así, por ejemplo, Guillermo de Thierry nos declara que *creer* es *cum assensione de eis* (quae fidei sunt) *cogitare* (48); Alano de Insulis preferirá definir la fe como *perceptio rerum cum assensione sine causarum cognitione* (49); y con él Simón de Tournai, al distinguir el objeto y el acto de creer (50); Radulfo Ardens, al identificar el acto o movimiento de fe (51), y todos los discípulos de Gilberto Porretano (52). Igualmente, en el siglo XIII nos la repetirán Guillermo Altisiodorense (53), Felipe el Canciller (54) y, a base de ellos, Alejandro de Hales (55),

(46) Epist. *Hebr.* XI, 1.
(47) *De fide orthodoxa*, lib. IV, c. 2, P. G. XCIV, col. 1127.
(47) Loc. cit.
(48) *Speculum fidei*, PL. CLXXX, col. 375.
(49) *Summa de virtutibus et vitis*, París, Bibl. Nat. 3238, fol. 84 v; cfr. ENGLHARDT, Georg: *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsichologie in der Mittelalterlichen Scholastik*, Münster, 1933, p. 403.
(50) *Summa*, fol. 35 r-v; cit. loc. cit. ENGLHARDT, p. 403.
(51) *Speculum universale*, lib. VII, c. 4, fol. 86 v ff; ENGLHARDT, l. c. p. 406.
(52) Cfr. ENGLHARDT, L. c. p. 406-424.
(53) Cfr. *Summa aurea*, París, 1500, III, tr. 3, c. 1, q. 2.
(54) *Summa de bono*, fol. 83-84; cit. ENGLHARDT, 1. c. p. 323.
(55) Cfr. *Summa Theologica*, P. III, *inq.* II, *trac.* 1, c. 2, ed. Quaracchi, t. IV, 1080-1081.

San Alberto Magno (56), San Buenaventura (57) y el mismo Santo Tomás (58), que supera a todos los anteriores.

Pero en un principio esta fórmula no significó un avance de trascendencia. En todo el siglo XII es la fórmula paulina la que priva, y uniforme la interpretación de la misma: es decir, el Apóstol trazaría en esas líneas una descripción de la fe a base de los efectos que produce en el alma fiel. Lo de Agustín preocupa poco. Tienen bastante con desintegrar y analizar las dos líneas paralelas del pensamiento paulino, a saber: *substantia sperandarum rerum* y *argumentum non apparentium*. Si comenzáramos a repetir las lecciones de Rabano Mauro en su encomio de la fórmula paulina, la glosa de Strabón: *hic laus et commendatio fidei, cuius descriptionem ponit* (59), el comentario de San Bernardo (60), la explicación de Thierry (61), Hugo de San Víctor (62), Pedro Lombardo (63) y de Gilberto Porretano con toda su escuela (64); la de Guillermo Altisiodorenese (65) y de Felipe el Canciller (66) y la de otros muchísimos teólogos que dejamos en el anónimo para mencionar a San Buenaventura (67) y a otros de su categoría; si repitiéramos las lecciones de todos estos, sería evidente a la inteligencia más obtusa que durante el siglo XII y aún algo del XIII, todo se centra en la descripción del Apóstol, a pesar de las ligeras alteraciones introducidas por Abelardo y sus secuaces, como luego indicaremos.

---

(56) Cfr. *III Sent.* d. 23, a. 8, ed. BORGNET, t. 28, p. 419.
(57) Cr. *III Sent.* d. 23, a. 2, q. 2, ed. PELSTER, t. 3, p. 491.
(58) Cfr. *III Sent.* d. 23, q. 3, a. 2; *De Verit.* q. 14, a. 1; *Summa Theol.* 2-2, 2, 1.
(59) Loc. cit. col. 662.
(60) Cf. *De consideratione lib. quinque*, L. V, c. 3, n. 6; PL. CLXXXII col. 791.
(61) Cfr. *Speculum fidei*, loc. cit. col. 375; cfr. ENGLHARDT, 1. c. p. 13. ss.
(62) Cfr. *De sacramentis Christianae fidei*, L. I. P. X, c. 2, PL. CLXXVI, c. 327.
(63) Cfr. *Sent. libri quatuor*, lib. III, d. 23, c. 8, ed. Ad Aquas Claras, 1916, p. 659-660.
(64) Cfr. los textos de Alano de INSULIS, Simón de TOURNAL, Rodulfo ARDENS, Godofredo de POITIERS, Esteban LANGTON, etc. en ENGLHARDT, loc. cit. p. 402-424.
(65) Cfr. *Summa aurea*, III, *trac.* 3, c. 1, q. 1.
(66) Cfr. *Summa de bono*, fol. 77-79; cit. ENGLHARDT, p. 427, ss.
(67) Cfr. *III Sent.* d. 23, a. 1, q. 5; ed. cit. t. IV, p. 404 ss.

No está todavía la evolución de la teología en aptitud de preguntarse por el orden existente entre esos dos conceptos, *asentir* y *pensar*, y entre los conceptos y las potencias elicitivas de los actos correspondientes. Bien es verdad que en el siglo XII ya encontramos la distinción de la fe como *virtud* y de la *creencia* como acto; pero es una distinción que no brota de una psicología perfecta y científicamente bien elaborada. Así, mientras que una ligera luz parece alumbrar la mente de algunos teólogos como Thierry (68), Rodulfo Ardens (69) Felipe el Canciller (70) y pocos más, al distinguir el acto y la virtud de la fe, y al referir la fórmula paulina a la fe por razón de su *dignidad* (71), nos encontramos con que la filosofía aún no ha iluminado suficientemente el pensamiento para catalogar en especies diversas las distintas facultades del alma, ni para separar esencialmente actos y hábitos. Como impresión de conjunto podríamos utilizar el esquema propuesto por Manser. Según este preclaro tomista, y objetivamente hablando, los agustinianos y preescolásticos no poseían conocimiento exacto de la distinción existente entre el alma y sus potencias, ni de las potencias entre sí. Alcuino (72), Escoto Eriúgena (73), Thierry (74), Alquerio de Claraval (75), Adelardo de Bath (76), Guillermo Altisiodorense (77), Guillermo de París (78) y el mismo Rogerio Bacon (79) y Enrique de Gante (80) negaron en absoluto distinción alguna entre el alma y sus potencias. Temerosos de un triste desenlace intelectual,

---

(68) En su *Speculum fidei* nos propone una definición de la fe y de la creencia: «Fides voluntarius est assensus mentis, in eis quae fidei sunt. Credere vero cum assensione de eis cogitare» (PL. CLXXX, col. 375). No debemos dar demasiada trascendencia a la distinción, pero conviene recordarla.

(69) Cfr. textos en ENGLHARDT, loc. cit. p. 87 ss.

(70) «Deinde quaestio est de actu fidei, qui sint eius actus et quomodo distinguantur...» (cfr. textos en ENGLHARDT, l c. p. 323 ss).

(71) Cfr. Felipe el CANCILLER, *Summa de bono*, loc. cit.

(72) Cfr. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1947, p. 165.

(73) Cfr. *De divisione naturae*, Lib. V, 31, PL. CXXII, 942 A.

(74) Cfr. *De natura corporis et animae*, PL. CLXXX, 720.

(75) Cfr. *De spiritu et anima*, PL. XL, 789.

(76) Cfr. *De Wulf, Hist. de Phil. med.* 218 (1912); cit. MANSER, ib.

(77) Cfr. *Summa aurea*, L. II, trac. X, c. 1, q. 6.

(78) Cfr. *De anima*, III, 6, 92; III, 11, 102.

(79) Cfr. *Op. Majus*, II, 374-375: cit. MANSER, *La esencia del tomismo*, p. 160; ahí se encuentran algunos textos de los autores citados.

(80) Cfr. *Quodlib.* III, q. 14; cit. MANSER, ibid.

Juan de Rupella (81), Alejandro de Hales (82), San Buenaventura (83), Juan Peckam y su escuela, con el dominico Kilwardy (84), preferirán la posición de Hugo de San Víctor (85) y Pedro Lombardo (86) que defendieron una distinción esencial no sustancial.

Pero, a pesar de esta confusión psicológica, de la fórmula paulina y agustiniana ha de surgir la evolución ¿Cómo?

La definición paulina llevó a los teólogos a establecer dos consideraciones principales: 1.ª *la certeza inquebrantable* de la fe—*substantia*—y su puesto entre los diversos géneros de conocimiento; 2.ª *el orden que media* entre esa certeza y su principio, sea entendimiento o voluntad.

Fueron comprendiendo muy pronto que no era suficiente repetir lo que grandes Padres y Maestros habían logrado enseñar. A medida que la *edad de la gramática* dejaba su puesto a la *edad de la dialéctica*, y ésta a la de la *metafísica*, es decir, a medida que la cultura oriental se dejaba percibir entre los latinos, se hizo sentir también el progreso científico, incluso en el tratado de la fe y en su psicología. Una buena parte de este progreso tiene su raíz en la fórmula agustiniana: esa *cogitatio* y ese *assensus* reclaman muy alto una estructuración en la psicología humana; es decir, vienen a reavivar las exigencias de la fórmula paulina.

Veamos este progreso en dos momentos: el primero comprenderá hasta que los teólogos distinguieron perfectamente el hábito de la fe formada e informe y el acto de creer; el segundo se centrará en cuatro figuras cumbres de la especulación: Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, San Alberto y San Buenaventura. Con ellos nos pondremos a la puerta, a la espera del Angélico Maestro.

Ese primer momento adquiere relieve cuando el dialéctico Abelardo, al comentar la fórmula paulina, tiene la osadía de cambiar la palabra *substantia* por esta otra, *existimatio*. En efec-

(81) Cfr. *Summa de anima*, P. II, 1, 219; cit. MANSER, ibid.
(82) Cfr. *Summa Theologica*, P. II, 9, 65, *membr. primum*; ed. cit.
(83) Cfr. *II Sent.* d. 24, p. I, a. 2, q. 1.
I Sent. d. 3, p. II, a. 1, q. 3.
(84) Cfr. *De divisione philosophiae*; cit. MANSER, loc. cit. p. 166.
(85) Cfr. *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, PL. CLXXVII, 377 C.
(86) Cfr. *I Sent.* d. 3, c. 2, ed. cit. p. 34 ss.

to; Pedro Abelardo, en quien no encontramos debidamente diferenciados el hábito, acto de fe, etc., creyó conveniente explicar la impecable definición paulina *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (87), por el siguiente circunloquio: substantia, esto es, *existimatio rerum non apparentium* (88). No sé qué decir, si la innovación tuvo éxito o si fracasó. Lo cierto es que removió los ánimos, estimulándolos a una ulterior investigación. Los más prestigiosos teólogos contemporáneos alzaron bandera contra él. La *substantia,* que a tan variadas interpretaciones se prestaba (89), era la roca inconmovible, el fundamento de la certeza de nuestra fe; en cambio esa *existimatio* tímida tenía sabor de *opinión,* de algo pasajero y tornadizo, capaz de destruir—corrompiéndola—la certeza divina de la fe. San Bernardo le declaró guerra a muerte, y una condenación del Concilio de Siena trató de sepultarlo en el olvido. Si Abelardo dijera lo que San Bernardo entendió (90), indudablemente habría que condenar su doctrina. Pero Abelardo no dijo que sea lícito *in eo quodlibet cuilibet ad libitum aestimare* (91).

No obstante, la resonancia de esta condenación y la nueva definición de San Bernardo: *fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis* (92), obligó a los satélites de Abelardo a modificar la fórmula innovadora. No dirán más *existimatio,* sino *certa aestimatio,* como anota expresamente Rolando Bandinelli: *certa existimatio rerum absentium... Certa existimatio dicitur ad remotionem opinionis* (93). Pero lo que ni la condenación, ni la definición de San Bernardo

(87) *Hebr.* XI, 1.

(88) *Introductio in Theologiam,* lib. I, c. 1, PL. CXVIII, 981; cfr. 1051.

Sobre Abelardo aceptamos la interpretación propuesta por COTTIAUX, en su estudio *La conception de la theologie chez Abaelard,* publicado en *Rev. d'Histoire ecclesiastique,* XXVIII (1932), pág. 289 ss.

(89) Véase por ejemplo los sentidos diversos que distingue San Alberto, *In III Sent.* d. 23, II, a. 18, ed. cit. p. 346, obj. 5. Igualmente en el siglo XII los teólogos recogen esa variedad de sentidos.

(90) Dice así San Bernardo: «Fidem definit aestimationem rerum non apparentium, nec sensibus subjacentium, aestimans fortasse vel communem fidem nostram aestimationem esse, vel licitum esse in eo quodlibet cuilibet ad libitum aestimare» (*Disputatio de erroribus Abaelardo,* cap. 1, PL. CII, 1061).

(91) Ibid. ibid.

(92) *De consideratione lib. quinque.* L. V, c. 3, n. 6, PL. CLXXXII, col. 791.

(93) Cfr. ENGLHARDT, loc. cit. p. 40.

consiguieron es que se estancara el movimiento iniciado. Con Gilberto el Porretano, con todos los teólogos dialécticos, había comenzado un intento de sistematización, a pesar de los venablos de Thierry (94). ¿Cuál fué su primer intento? Catalogar la fe en el puesto que le correspondía dentro de los hábitos intelectuales. De este trabajo nació una nueva definición, en consonancia con la fórmula paulina: *voluntaria quaedam certitudo invisibilium ad salutem pertinentium citra scientiam et supra opinionem constituta* (95). Esta fórmula, que a veces se propone en forma más abreviada, *certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta* (96), conserva el ritmo de la definición paulina; es una definición que tiene como base los efectos producidos por la fe en nuestra alma. No se trata de un descubrimiento; lo afirman unánimemente todos los teólogos del XII y XIII (97). Pero, sin perder ese ritmo paulino, esta consideración introduce en todos los tratadistas una problemática nueva: la fe, como intermedio entre ciencia y opinión, debe ser un hábito intelectual, ya que los extremos no permiten disociación del término medio (98).

¿Cómo salvan este problema? Apelando a la voluntad como a principio de la fe (99). La fe es un hábito, una virtud, voluntaria: *certituto voluntaria*. Y, ¿el conocimiento que implica? Y, ¿esa *cogitatio* agustiniana? No queda más remedio que establecer cierto orden entre el conocimiento y la voluntad

(94) «In primo limine theologiae suae (escribe contra Abelardo y los dialécticos) fidem definivit aestimationem rerum non apparentium... aestimans forse vel communem fidem nostram» (*Speculum fidei*, c. 1, P. L. CLXXX, 249). Como se ve, coincide literalmente con San Bernardo, su contemporáneo y socio en las discusiones.

(95) Radulfo ARDENS, loc. cit. ENGLHARDT, pág. 407.

(96) Esta definición se encuentra en casi todos los contemporáneos de Gilberto PORRETANO y Abelardo; para por Hugo a los del XIII.

(97) Cfr. por ej. Radulfo ARDENS: «hac in descriptione—definición paulatina—demonstratur non quid sit fides, sed quid per fidem fiat in nobis» (loc. cit. p. 407). «Item describitur fides et tertio modo: voluntaria quaedam certitudo...» (ibid.). Felipe el CANCILLER, *Summa de bono*; cit. ENGLHARDT, p. 429; *San Alberto*, loc. cit. etc. etc.

(98) Véase por ej. Guillermo ALTISIODORENSE, *Summa aurea*, III *trac.* 3, c. 1, q. 2; Felipe el CANCILLER, loc. cit. p. 436 ss; ese mismo argumento encontramos incluso en los afectivistas del siglo XIII, sin que les haga renunciar a su doctrina.

(99) Véase las definiciones del grupo de Gilberto PORRETANO, en ENGLHARDT, loc. cit. p. 400 ss.

riedad; en otras palabras, no hay más remedio que coordinar conocimiento y afecto en la fe.

Con ello nos hemos internado en pleno campo de la Escolástica. No se trata ya de los conceptos vagos de *pensamiento* y *asentimiento*; se trata de su mutua relación y de sus principios. ¿Cuál es esa relación y cuáles sus principios?

d) ORDEN EXISTENTE ENTRE PENSAR Y ASENTIR

1.—ORDEN DE PRIORIDAD TEMPORAL.

San Agustín, y como él todos los Santos Padres, concibe la fe como un proceso intelectual en el que ocupa el centro precisamente. A modo de iniciación del proceso tendríamos un sendero estrecho, vía de acceso al palacio de la fe; a modo de salida, de complemento y de expansión, tendríamos una gran pista; y en el centro del edificio colocaríamos el acto de *creer*, fraternidad de la razón y de la luz sobrenatural: *cum assensione cogitare*. Con relación a este acto, a la creencia, el camino estrecho, de acceso, podría verterse en esta fórmula: *intellige ut credas*, y mejor aún en esta otra: *cogita ut credas*; aunque también existe una tercera: *percipe ut credas* (100). Y todas ellas, en prosa llana, equivalen a la siguiente tesis: *para poder pronunciar el acto de fe, hace falta que preceda un conocimiento de la verdad a creer. Nemo possit credere in Deum nisi aliquid intelligat*, había escrito San Agustín (101). Y también: *nemo quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum* (102). Verdad evidente que repitieron hasta la saciedad los primeros escolásticos. Ahí tenemos ya cierto orden del *pensamiento* y del *asentimiento*, ya que se nos dice que la *cogitatio*, visión de la credibilidad, es previa al acto de asentir, acto esencial de la fe, como veremos muy pronto.

La pista de salida, amplia y hermosa, está construída a base de piedras miliarias que responden a la clásica idea: *ut intelligas crede* (103). Todos sentimos deseos y necesidad psicológica

(100) Como antes indicamos, esta es la fórmula predilecta en la Escuela de Gilberto PORRETANO.
(101) *Enn. in Ps.* CXVIII, *conc.* XVIII, n. 3, PL.
(102) *De praedestinatione Sanctorum*, c. 2, n. 3, PL. XLIV, 962-963.
(103) *In Isaiam*, VII, 9; *Serm.* XLIII, c. 3, n. 4, PL. XXXVI, 255-256.

de penetrar la verdad que hemos aprendido. *Intellige. Omnis homo vult intelligere. Nemo est qui nollit* (104). Es muy cierto que, sin creer, no podemos entender los misterios divinos—*nisi credideritis non intelligetis*—(105); pero debemos condenar como pereza y abandono el no recorrer la pista del intelectualismo en orden a la inteligencia de la fe (106). He ahí de nuevo la *cogitatio*, la investigación teológica, que brota del acto de fe.

Esta trayectoria agustiniana, universal podríamos decir, pasó íntegramente al Angélico, después de ser matizada y castigada por los preescolásticos y primeros escolásticos. No estaría mal, quizá, comparar las posiciones adoptadas en torno a esta cuestión con las adoptadas también anteriormente en los siglos III y IV, respecto de la coordinación de la filosofía y de la fe. Y es lógico, pues la problemática que se oculta bajo esos dos velos es muy similar y, en último término, viene a reducirse al problema de la capacidad psicológica del hombre para dar respuesta a sus exigencias de entender, siquiera lejanamente, las verdades divinas. En ambos casos también es fácil armonizar las posiciones y conciliar al *lógico* con el *teólogo*, como los denomina el Pictaviense, aunque adoptando posición distinta: *duplex est intellectus, scilicet intellectus conceptionis seu notitiae ad certitudinem, et intellectus comprehensionis, seu veritatis i. certitudinis. Intellectus conceptionis ad certitudinem praecedit fidem; prius enim aliquo modo percipitur res per intellectum* (107). *Postea vero creditur. Intellectus vero comprehensionis sive veritatis, i. est certitudinis sequitur fidem. Nullus enim comprehendit veritatem articuli nisi per fidem. Unde cum logicus dicat: Intellige et credes; theologus dicit: Crede et intelliges* (108).

Santo Tomás propuso el problema incluso más claramente que el mismo San Agustín. La fe, escribe, ocupa un término

(104) Id. ibid.
(105) Id. ibid.
(106) Esa es la opinión de SAN ANSELMO expresada en estas palabras: «Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus, intelligere» (*Cur-Deus homo*, L. I, c. 2).
(107) En la formulación, como se ve, pertenece a la Escuela de Gilberto PORRETANO. Téngase en cuenta que todos estos autores son partidarios de la iluminación inmediata de Dios al alma, en el conocimiento. Incluso a Santo Tomás llegaron ciertos rayos de esta teoría iluminativa en el conocimiento de los artículos de fe en su juventud.
(108) Cit. ENGLHARDT, loc. cit. p. 78.

medio entre dos pensamientos, entre dos discursos: *fides consistit media inter duas cogitationes* (109). Hasta las palabras empleadas son de nuestro agrado: la fe, que es *asentimiento*, se encuentra entre dos *discursos*, dos percepciones; una de ellas *inclinat voluntatem ad credendum* (110), *et haec praecedit fidem;* la otra busca la *inteligencia de las verdades creídas* (111). La coincidencia, incluso verbal (112) con San Agustín y con los Doctores del Medievo, nos permiten conocer plenamente el pensamiento tomista sobre la existencia y naturaleza de los dos actos mentales, uno anterior y otro posterior, que circunscriben el acto de fe.

Pero ¿nos contentaremos con ese sencillísimo orden de prioridad y posterioridad temporal? Con ese criterio nos quedaríamos fuera del círculo en que las definiciones clásicas de la fe nos colocan. Ese orden no es más que el punto de conveniencia de todos los teólogos de cualquier escuela. La necesidad de *percibir* la verdad revelada, de percibirla *formalmente como verdad*, y *como verdad creíble* (113), es el punto de partida de las ulteriores disquisiciones teológicas. Conocido el trayecto de subida a la creencia, y su expansión connatural, los teólogos se interrogan: ¿en qué consiste esencialmente el *asentimiento*, como acto principal de la fe, y qué relación guarda respecto de él ese otro pensamiento y discurso previo o posterior?

San Agustín no nos lo ha declarado suficientemente, ni lo han hecho tampoco los otros Santos Padres. Hablen, pues, los

---

(109) *III Sent.* d. 23, q. 2, a. 1, qla. 1 ad 2.

(110) Estas palabras se encuentran literalmente en San Buenaventura: el fin de la *cogitatio* que precede a la fe es que el *entendimiento* se instruya, *ut inclinetur, ut possit illis assentire* (*III Sent.* d. 23, a. 2, q. 2, ed. cit. vol. III, pág. 491).

(111) *III Sent.* d. 23, 1. c.

(112) He aquí un ejemplo: Decía *San Agustín*: «nemo possit credere in Deum, nisi aliquid intelligat» (*Enn. in Ps.* CXVIII, loc. cit.) Repite *Santo Tomás*: «non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret» (2-2, q. 8, a. 8 ad 2). *San Agustín*: «Nullus quippe credit, nisi prius cogitaverit esse credendum» (De praedest. Sanctorum, c. 2, n. 5; PL. XLIV, 962). *Santo Tomás*: «non enim crederet, nisi videret ea esse credenda» (2-2, q. 1, a. 4 ad 2).

(113) Cfr. S. JUSTINO, I *Apología*, n. 30, PL. VI, 375; n. 31, n. 53, col. 406. ATHENAGORAS, *Legatio pro christianis*, n. 7, PL. VI, col. 903; Teófilo ANTIOQUENO, *Ad Autolycum*, n. 14, PL. VI, co. 1405-1406; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strommata*, I, c. VIII, PG. VIII, col. 732; ORIGENES, *De principiis*, PG. XI, col. 341, 344-345; S. Juan CRISOSTOMO, *Hom. in Act. Apost.* hom. IX, n. 2, PG. LX, col. 77; SAN AGUSTIN, *Contra Epist. Fundamenti*, c. IV, PL. XLII, 175 etc. etc.

Doctores medievales. Pero hablen, como escribe bellamente a otro respecto Guillermo de Thierry, escuchando a la tradición patrística (114).

2.—Orden del conocimiento y afecto en el acto de creer: asentir.

No trataremos ya directamente del *discurrir* previo al acto de creer; nos fijaremos solamente en el acto esencial de la fe, que no es *percibir*, sino *creer* (asentir) (115); y hacia él proyectaremos la fuerza del *discurso*.

a) La herencia de los Santos Padres

Sería muy fácil demostrar cómo los Santos Padres, aunque no hablaran del conocimiento y del afecto en cuanto fruto de dos potencias específicamente diversas, sino como de dos funciones humanas, sin embargo pusieron los fundamentos de toda la construcción teológica medieval. ¿Cuándo y cómo? Cuando tejieron ese encantador retablo de las interferencias del corazón y de la cabeza en la vida moral y en la vida de la fe, describiéndonos el modo de adquirir ese germen de vida eterna, y de perderlo. Vamos a recoger, en unas cuantas notas, los dos aspectos: el conocimiento en la fe y el corazón o afecto.

Primero: el conocimiento en la fe. La primera noción que los Padres necesitaron defender fué la noción misma de *verdad*. La religión se les presentaba como una *vida*, es cierto, pero también como una *verdad* formalmente tal. Contra esa *verdad* y contra esa *vida*, que no era otra cosa que el cumplimiento de la *verdad*, vinieron los ataques del paganismo polemista. Para rebatir esa ofensiva se apuntaron la enorme legión de apologistas, con divisa bien perceptible: defensores de la *verdad* que nuestra fe *propone*, nuestra fe *admite* y nuestra fe *vive*. Ante todo la *verdad*, y en todo la verdad (116).

(114) Cfr. *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL. CLXXX, 333.
(115) Cfr. Godofredo de POITIERS, en ENGLHARDT, pág. 417.
(116) Cfr. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chretien dans la litterature patristique des trois premiers siecles*, París, 1933; L. BAUYER, *L'encarnation et l'Eglise, Corps de Christ dans la theologie de saint Athanase*, París, 1943, págs. 37-39; AUBERT, *Le problema de l'acte de foi. Données traditionelles et resultats des controverses recents*. Louvain, Varny, 1945, pág. 13 ss.

Podríamos argüir igualmente por sus enseñanzas sobre la armonía de la razón y la fe. El método sería el siguiente: la verdad de la fe no es opuesta a la verad de la razón, sino que la completa y eleva; son dos *grados de conocimiento* (117). Con perfecto derecho pudo escribir San Agustín: *ubi ratio deficit, fides proficit* (118), *quod humana ratio non invenit*—la verdad—*fides capit* (119); *ubi defecerit ratio, ibi est fidei aedificatio* (120). Y Clemente Alejandrino lo exponía anteriormente, mediante una figura bellísima, contra quienes negaban en teoría lo que en la práctica utilizaban: el concurso de la razón en la explicación de la fe: *non secus ac pueri larvas timent graecam philosophiam, dum verentur ne eos abducat. Sed si talis est apud eos fides (non dixerim enim cognitionem) ut probabilitate orationis per eos dissolvatur, fateantur se non esse habituros veritatem; veritas enim, ut aiunt, est inseparabilis: disolvitur autem falsa opinio. Jam elegimus purpuram per comparationem alterius purpurae...* (121).

Un tercer medio de prueba de que la fe es *conocimiento*, lo encontramos en el mismo *intellectus fidei*. El primero que utilizó esta fórmula parece haber sido San Teófilo Antioqueno, uno de los adversarios del concurso de la filosofía en la explicación de la fe. Después de él lo han repetido todos (122). E idéntico resultado obtendríamos tomando como medio la *credibilidad* (123). Pero no lo necesitamos exponer. Se trata de una afirmación tan clara que, como afirma Hebert, nadie la ha negado, y podríamos suponer que todos la han admitido (124). Basta leer una discusión cualquiera concerniente al Dogma Católico para percatarse de que la *Verdad*, como *Verdad*, es elemento primario en la fe.

(117) Cfr. S. JUSTINO, *Dial.* n. 8, PL. VI, 491; etc.; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strommata*, I, 19, PG. VIII, 806; VI, 8, col. 288-289 etc.
(118) *Serm.* CXC, c. 2, n. 2, PL. XXXVIII, col. 1088.
(119) Ibid. ibid.
(120) *Serm.* CCXLVIII, n. 3, PL. XXXVIII, col. 1159.
(121) *Stromm.* VI, 10, PG. IX, col. 302.
(122) Cfr. J. MARTIN, *L'apologetique traditionnelle*, t. I, pág. 48-49. De aquí parece haber nacido la doctrina llamada *hurto de los filósofos*. La verdad de los filósofos no contradice a la fe, porque está inspirada y bebida en la revelación divina; Cfr. S. AGUSTIN, *Epist.* CXX, *ad Consentium*, PL. XXXII, 459: en la Edad Media se acepta aún esta afirmación.
(123) Cfr. GARDEIL, *La crédibilité chez les Peres, D. T. C.* col. 2239-58.
(124) Cfr. *L'evolution de la foi catholique*, París, 1905, ca. V: *La foi chez les Peres*.

Segundo aspecto: la pureza de corazón, la libertad de creer, el *mérito* de la creencia, son otros tantos argumentos de la existencia de un elemento afectivo en nuestra fe.

¿Has purificado ya tu corazón?, preguntaba San Teófilo de Antioquía a su interlocutor pagano, que no se decidía a creer (125). Y de forma parecida han hablado San Justino 126), Clemente Alejandrino (127), San Agustín (128) y cualquier otro de los Padres que deseemos comprobar.

El hombre se ve precisado a hacer muchas cosas; pero no existe ningún principio que nos obligue a *creer. Caetera potest homo facere nollens; Credere non nisi volens.* La libertad de nuestro asentimiento a la *Verdad,* he ahí el segundo de los títulos que proponemos por parte de la afectividad de la creencia. Véase San Ireneo (129), Clemente Alejandrino (130), San Agustín (131), entre mil más que abogan por esta doctrina.

Nosotros nos contentaremos con añadir un nuevo índice del carácter afectivo, emotivo, de la fe: el *mérito* de dicho acto. Creer es merecer, nos repite San Hilario (132) en nombre de toda la tradición. Y ¿cómo podrá ser meritorio un acto que no sea voluntario? Si es voluntario ya hemos admitido un elemento afectivo en la creencia.

Pero sería impío atribuir a los Santos Padres uno u otro de los aspectos considerados. Nada de parcialidades. Así como en la Sagrada Escritura vemos que la fe comprende una parte cognoscitiva y otra afectiva (133), en cuanto que el creyente, por la fe, es un auténtico consagrado a Dios en su integridad, así también la doctrina patrística se desenvuelve en esa complejidad vital de funciones. En una palabra podríamos resumir, con Syl-

(125) Cr. *Ad Autolicum,* n. 2, PG. VI, col. 1026-27; n. 14, col. 1046 ss
(126) Cfr. *I Apol.,* n. 15-16, PL. VI, col. 350.
(127) Cfr. P. CAMELOT, *Foi et Gnose. Introduction a l'etude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie,* París, 1945, p. 28 ss.
(128) S. AGUSTIN, *De praed. SS.* 2, 1. cit.
(129) Cfr. *Adversus Haereses,* lib. IV, c. 36, PG. VII, col. 1102.
(130) Cfr. *Strom.* II, c. 2, PG. VIII, col. 940, 941.
(131) Cfr. *De spiritu et littera,* L. I, c. 31, n. 54, PL. XLIV, col. 235, etc.
(132) Cfr. *In Ps.* CXVIII, lit. X, n. 12, PL. IX, 568.
(133) Cfr. J. HUBY, *Saint Paul. Les epitres de la captivité,* París 1935, páginas 30 ss., et pág. 88-89; FERNANDO PRAT, *La teología de San Pablo,* trad. México, 1947, por Salvador ABASCAL, p. 12, etc.; J. MOUROUX, *Remarques sur la foi dans saint Paul,* en *Rev. Apolog.* LXV (1937), pág. 129-145; AUBERT, 1. cit. pág. 2-13.

vein : la fe es principio de nueva vida : *quid est igitur credulitas aut fides? Opinor hominem fideliter Christo credere, id est fideliter Christi praecepta servare. Sicut enim servi hominum divitum aut procuratores, quibus vel supellectilis copia vel cellaria oppulenta concreduntur, fideles absque dubio dici non queunt si res sibi traditas devoraverint, sic profecto etiam christiani homines fideles non sunt si bona sibi a Domino assignata corruperint...* (134).

Nada arguye contra esta afirmación la modalidad que adquiere dicho tema en los Orientales—Griegos—y en los Occidentales—latinos—, al menos hasta San Agustín. Una consideración disciplinar de los problemas no puede servirnos para contraponer actitudes en el campo de la especulación teológica.

Si nos propusiéramos ahora resolver la cuestión de *primacía* entre las dos funciones asignadas, nos sería imposible responder acertadamente. El mismo San Agustín, que no distinguió las potencias del alma y su esencia, sino que se limitó a determinar *funciones* diversas de la energía anímica (135), no ha resuelto la cuestión. Y aunque algunos abogan por un intelectualismo agustiniano del acto de fe, más bien parece agustiniana la interpretación que en el Medievo se diera : *credere non nisi volens.* Ahí está la esencia íntima del acto de fe ; la determinación de la voluntad al asentimiento (136).

Sea cual fuere la solución de este punto en la patrística, a nosotros nos basta con lo dicho para internarnos en el campo de la Escolástica medieval.

b) ACEPTACION DE DICHA DOCTRINA Y PRIMEROS CONATOS DE SISTEMATIZACION.

Contemplando ese acerbo de datos patrísticos, a saber, las dos funciones subjetivas del creyente : *conocimiento perceptivo*, como algo previo al acto esencial, y *asentimiento firme y vital;* las verdades reveladas ; las potencias del alma y sus actos (todo

(134) *De gubernio Dei* lib. III, c. 2, PL. LIII, col. 85 ; cfr. AUBERT, loc. cit. pág. 15-16.
(135) Cfr. MANSER, op. cit., pág. 164-165.
(136) Cfr. S. AGUSTIN, *De spiritu et littera, lib. unus,* c. XXXI, n. 54, PL. XLIV, col. 235 ; ibid. c. XXXII, n. 35, col. 235-236 ; c. XXXIII, n. 57, col. 257-258.

ello en grato desorden), los escolásticos inician su obra de sistematización, de armonía y de avance.

Comienzan, naturalmente, refiriendo los actos que intervienen en la creencia a las diversas facultades, sean o no distintas de la esencia del alma (137). Al hacerlo carecen todavía de precisión científica. No obstante las deficiencias que en ellos se acusan, propenden a dar preferencia y primacía al *efecto* sobre el *conocimiento*; cosa que se manifiesta en dos afirmaciones: *primera*, influjo decisivo de la voluntad en el asentimiento de fe; *segunda*, reducción de la parte cognoscitiva o percepción a algo material, condicional, previo.

En todas las definiciones de la fe se incluye el elemento voluntario con sentido de predominio sobre el otro elemento: *voluntaria certitudo* (138), *voluntaria praelibatio* (139), *voluntarius mentis assentus* (140). No queremos decir que el elemento voluntario no sea parte integrante de la definición de la fe; hablamos de su sentido exclusivo o predominante. Que se trate de esto en los autores referidos, no hay lugar a duda. El *asentimiento*, acto esencial de la fe, es inferior al asentimiento científico; no es del género de conocimientos evidentes (142), sino que en su inevidencia tiene la raíz del mérito, de la voluntariedad, del afectivismo. La voz de San Gregorio les suena al oído sin cesar: *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum* (143). Aun los partidarios de la dialéctica tratarán de resolver esta dificultad enseñando que ese *experimentum* significa *convicción* natural de la razón, y sin llegar ahí se puede tener ciertos *experimenta* que no destruyen la libertad del creer y su mérito.

En esta línea se mantiene la primera Escolástica; podríamos extenderla hasta entrado el siglo XIII, después de los esfuerzos intelectualistas de Guillermo Altisiodorense y Felipe el Canciller, que influyeron poderosamente en el siglo XIII.

---

(137) Cfr. lo anteriormente dicho sobre esta materia.

(138) Alano de INSULIS y toda la Escuela del PORRETANO; en ENGLHARDT, loc. cit. pág. 403 ss.

(139) S. BERNARDO, loc. cit.

(140) THIERRY, *Speculum fidei*, PL. CXXX, 375.

(142) Cfr. ENGLHARDT, loc. cit. pág. 400 ss. La evidencia que posee la verdad de fe, el *articulus fidei*, no es natural sino fruto de una especialísima iluminación sobrenatural, en el momento de creer.

(143) Cfr. Alano de INSULIS, loc. cit. p. 402; Simón de TOURNAI, ib. pág. 404-406; ARDENS, ib. 408, etc.

Pero en vez de seguir paso a paso la evolución será preferible seleccionar las figuras señeras del pensamiento, a fin de concretar más las posiciones, sin perder el hilo de la historia. Encontraremos en primer lugar a Hugo de San Víctor como encarnación del criterio que acabamos de exponer, pero en un grado eminente, muchos codos más arriba que los autores poco ha mencionados. El nos explicará el sentido de la fórmula paulina, el predominio del afecto y de la voluntad sobre el conocimiento y el entendimiento, a pesar de que no los distinga debidamente, sino sólo como funciones del alma. Después vendrá Alejandro de Hales, basado literalmente en muchos pasajes en Altisiodorense y en el Canciller; y veremos cómo todas las opiniones convergen a la solución de una problemática nueva: el sujeto en que radica la fe, la potencia a que corresponde el acto de *creer*. Esto ya supone un avance en orden a la definición esencial del acto, pues se da categoría especial a las facultades del alma. En tercer lugar estudiaremos la enmarañada exposición de San Buenaventura, otro gran defensor de la preferencia afectiva, y en quien la ciencia psicológica parece ser más complicada que en sus mismos predecesores, a consecuencia de negarse a aceptar las conclusiones aristotélicas. Por fin, dedicaremos un apartado a San Alberto, que, en posición paralela a la de Hugo, mantiene la tradición, pero un tanto intelectualizada, de forma que nos abre el camino para comprender la mentalidad tomista en la definición que llamamos «agustiniana» del acto de fe.

c) CUATRO GRANDES FIGURAS ESCOLASTICAS EN EL ESTUDIO DEL ACTO DE FE Y EN EL EXAMEN DE LA DEFINICION AGUSTINIANA.

1* HUGO DE SAN VICTOR (m. 1141). Está en conexión inmediata, incluso verbal, con sus predecesores y contemporáneos. Admite y expone la fórmula paulina, encareciendo la certeza de nuestra fe divina (144), ya que en orden a ese *efecto*

(144) «Si hanc definitionem alio modo exponimus, possumus dicere quod non in eo quod sit, sed quod faciat definitur, ut sensus sit: fides est substantia, id est, subsistentia, rerum sperandarum, id est, futurorum bonorum quae futura sperantur a nobis, et quae sola digna sunt spe...». (*De sacramentis*, L. I, p. X, c. 2, PL. CLXXVI, col. 327).

producido en el alma definió San Pablo dicha virtud (145). No hace falta, por consiguiente, recurrir a otros procedimientos para explicar nuestra fe; a partir de la certeza tenemos una vía amplia y segura, pues nos relaciona con los restantes hábitos mentales y nos separa de todos ellos: *si quis plenam ac generalem definitionem fidei signare voluerit, dicere potest: fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam. Sunt enim qui audito animo statim repellunt et contradicunt: et hi sunt negantes. Alii ex his quae audiunt quamcumque partem eligunt ad existimationem, sed non approbant ad affirmationem. Quamvis unum ex his duobus magis probabile intelligunt, utrum tamen idipsum verum sit, assere non praesumunt: hi sunt opinantes. Alii sic alteram partem approbant, ut eius approbationem etiam ad assertionem assumant: et hi sunt credentes. Post ista genera cogitationis* (146) *aliud perfectius sequitur cum res non auditu solo, sed per suam praesentiam notificatur. Perfectius enim cognoscunt qui ipsam ut est in sua praesentia comprehendunt: hi sunt scientes. Primi ergo sunt negantes, secundi dubitantes, tertii opinantes, quarti credentes, quinti scientes. Ex his ergo conjici potest, quare fidem certitudinem appellemus, quia ubi dubitatio est, ibi fides non est. Patet etiam quare ipsam certitudinem quam fidem appellamus, supra opinionem et aestimationem, et infra scientiam dicimus esse constitutam. Quia nimirum aliquid credere sicut minus est quam scire, sic plus est quam opinari et aestimare. Minus dico, non quantum ad meritum, sed quantum ad cognitionem* (147).

Este golpe de vista de todos los estados mentales debe tenerse presente al leer un capítulo totalmente paralelo de Santo Tomás (148), en que se conjugan todas las combinaciones posibles de la *cogitatio*, en su sentido específico, con el *asentimiento*. No quiere decirse que esta comparación sea totalmente original de Hugo de San Víctor; encontramos ya pequeñas indicaciones en

(145) «Sed quia hac descriptione non quid sit fides sed quid faciat fides ostenditur, nec ea quae de praeteritis vel de praesentibus habetur fides definitur...» (ibid.)

(146) Anótese cómo todas estas subdivisiones están comprendidas en la *cogitatio*, tomada genéricamente.

(147) *Se sacramentis*, L. I, p. X, c. 2. col. 327-31.

(148) 2-2, q. 4, a. 1.

sus contemporáneos y predecesores. Aún más, encontramos en Guillermo de Thierry unas palabras que pudieran servirnos de preámbulo al examen de problema del acto de fe en Sto. Tomás. No sólo reconoce la presencia de la *cogitatio* en el acto de creer, sino que esa admisión le lleva a sospechar la posibilidad de un movimiento adverso: *cogitans deinde mentis suae statum qualis sit cum de fide cogitat, invenit certum quidem in ea liberi arbitrii assensum in fide, aliquid tamen in cogitatione contra assensum. Idipsum vero penes se discutiens, quid sit, quid sibi velit, invenit rationem ex obaedientia fidei simpliciter ire in assensum, et omissis in dubiis naturali via ratiocinandi per viam gratiae incedentem omnia subdere auctoritati* (149). Y también: *haesitat nonnumquam et palpitat, sed non usque ad contradictionem, quia non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem* (150).

Aparte de esta perspectiva general, copiada por sus discípulos (151), Hugo de San Víctor señaló el concurso de dos funciones en la fe, una cognoscitiva, otra afectiva; y lo señaló, caracterizando a ambas perfectamente: *duo enim sunt in quibus fides consistit: cognitio et affectus, id est, constantia et firmitas credendi* (152). Pero no desordenadamente, sino con la debida subordinación: *in affectu quidem substantia fidei invenitur; in cognitione materia* (153).

La tesis, como se ve, está claramente formulada. Conocimiento y afecto, dos funciones correlativas, se relacionan como materia y forma, como sustancia y materia—según el léxico hugoniano—. La parte más noble corresponde al afecto, no al conocimiento: es decir, que la adhesión firme y constante a la verdad formalmente es obra de la parte afectiva humana: *credere non nisi volens.*

¿En virtud de qué debemos posponer el conocimiento al afecto? La respuesta es obvia, a base de las distinciones entonces admitidas: *aliud est fides qua creditur, et aliud quod fide creditur* (154). *In affectu invenitur fides, in cognitione id quod*

(149) *Speculum fidei*, 1. c. col. 375.
(150) Ibid. col. 376.
(152) *De sacramentis*, L. I, p. X, c. 3, PL. CLXXVI, col. 351.
(153) Ibid. ibid.
(154) Esta distinción es de San Agustín y se encuentra repetida por casi todos los teólogos del XX y XIII,, máxime por el Maestro de las *Sentencias*, III Sent. d. 23, c. 3, ed. cit. p. 655-56.

fide creditur. Propterea fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est; in cognitione materiam, quia de illo est, et ad illud quod in cognitione est, fides est. Credere igitur in affectu est, quod vero creditur in cognitione est (155).

El texto es suficientemente esplícito. Sólo hace falta preguntar: ¿En qué consisten, qué son dicho conocimiento y afecto? *Cognitionem autem hic intelligimus scientiam rerum non illam quae in praesentia rerum comprehenditur, sed illam quae auditu solo percipitur, et ex verborum significatione manifestatur* (156). *Cum illud quod dicitur et ab illo qui audit intelligitur, quod dicitur, etiam si nesciat utrum sit an non sit ita ut dicitur; scientia tamen est in quantum intelligitur et scit quid est quod dicitur: haec autem scientia cognitio est, quae sicut sine illa scientia esse non potest qua res esse vel non esse scitur, ita sine fide esse non potest qua res esse vel non esse creditur...* (157).

Ad hanc cognitionem, si fides accedat, ut credatur quod audiebatur et intelligebatur, est credulitas in cognitione, ut invenitur in credulitate fidei substantia, in cognitione materia (158)

Cuando al conocimiento o percepción de la verdad se junta el afecto, que nos lleva a pronunciar un asentimiento decidido, tenemos la fe. Pero no vaya a creerse que, en virtud de la subordinación del conocimiento al efecto, sea el primero un elemento del que podamos prescindir: *fides sine cognitione esse non potest: quoniam qui audit aliquid et intelligit non semper credit; qui autem nihil intelligit, nihil credit, quamvis aliquando credere possit quod non intelligit* (159).

Y esa necesidad del concurso del conocimiento, subordinado al efecto, se perpetúa a través de toda la vida de fe, a través de todo su crecimiento: *duo sunt secundum quae fides crescere dicitur: cognitio et affectus, id est, constantia et firmitas credendi. Secundum cognitionem fides crescit quando eruditur ad scientiam. Secundum affectum crescit, quando ad devotionem excitatur, et roboratur ad constantiam* (160). La aplicación es perfecta; todas las virtudes reciben su crecimiento de las mismas

(155) Id. ibid.
(156) Recuérdese que este párrafo es un resabio del imperio de la *gramática*, y de una ciencia gramatical sobre la *dialéctica* y la *metafísica*.
(157) Loc. cit.
(158) Loc. cit.
(159) Loc. cit.
(160) Loc. cit. c. 4, col. 352.

energías que las engendraron. Pero no se precisa que el crecimiento sea homogéneo, paralelo, en ambos aspectos: *quorumdam fides cognitione magna est, affectu parva. Quorumdam vero cognitione parva et affectu magna. Alii fidem et cognitione et affectu magnam habent. Alii cognitione et affectu parvam* (161).

¿Cuál de estos elementos es más necesario desarrollar? *Veruntamen affectum magnum in fide—id quod formale est in ipsa—magis laudabilem esse quam cognitionem magnam Dominus manifeste ostendit* (162).

Nace, vive, se desarrolla la fe más bien por fuerza de la voluntad que del conocimiento. Y esa preferencia afectiva saca a la fe, que por parte de su *cogitatio* y de su *objeto* es intelectual, del orden intelectual, para reducirla al orden *afectivo* en el que se pone el *asentimiento*.

Por tanto, la definición agustiniana tiene un sentido plenamente voluntarista, ya que la *cogitatio*, el conocimiento, es materia y está en el entendimiento, mientras que el *asentimiento*, como forma de la creencia, nace de la voluntad. Con razón Dionisio el Cartujano, al enumerar las opiniones en torno al sujeto de la fe, escribió de Hugo que la ponía formalmente en la voluntad (163). Efectivamente, es lo mismo hablar del afecto que de la voluntad.

2° ALEJANDRO DE HALES (m. 1245). *La transición de la Antigua a la Alta Escolástica la forman las Sumas teológicas de Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, Gaufrido de Poitiers y la grandiosa enciclopedia teológica de Guillermo de Auvernia. Abren la Edad de Oro de la Teología medieval las*

(161) Ibid.
(162) Ibid.
(163) «Tertia opinio est Magistri Hugonis a S. Victore dicentis quod fides quodammodo est in intellectu, quodammodo in affectu. Duo sunt enim in quibus fides consistit... Ratio huius positionis est quoniam actus voluntatis essentialis est fidei. Nunquam enim virtuosum est credere, nisi sit voluntarium... Rursus cognitio est fidei essentialis et illuminatio qua mens in summam veritatem dirigitur ac ei subjicitur; ideo fides essentialiter actum respicit rationis. Cumque actus rationis respectu actus voluntatis sit materialis, quoniam ratio inclinatur, formatur et perficitur a voluntate: ideo dictum est quod in ratione materia fidei invenitur, in affectu autem substanita, id est forma fidei, puta dilectio (*In III Sent.* d. 23, q. 2, Op. O. Tornaci, 1905, XXIII, 404).

figuras gigantes de Alejandro de Hales y San Alberto Magno (164). Estas palabras de Grabmann quieren inducirnos a estudiar la doctrina del Altisiodorense y del Canciller, sobre todo, antes de entrar en el análisis de Alejandro de Hales. Pero como precisamente la teología de la fe de este último está calcada, en gran parte, en las obras de los dos precedentes teólogos, nos dispensaremos de alargar demasiado este estudio, evitando también repeticiones (165). Alejandro de Hales, por otra parte, recogerá sucintamente la doctrina de las dos figuras que silenciamos.

El Halense nos presenta una perspectiva muy distinta de la que acabamos de contemplar en Hugo de San Víctor. La teología sube ya por otras pendientes más escarpadas que los rodeos y conatos del siglo XII. Comienza distinguiéndonos perfectamente varios sentidos de la *fe: sacramento de la fe, hábito de fe informe, hábito de fe formada, y fe en cuanto fidei motus, secundum quod docet Augustinus: fides est credere quod non vides* (166).

Y ¿qué es creer? *Credere est, sicut dicit Augustinus, cogitare cum assensione* (167). Luego *creer* es un movimiento de aceptación de la verdad. *Creer* es un *acto*, no una virtud. Mas no un acto cualquiera, sino un acto virtuoso. ¿Qué queremos decir? Que la fórmula agustiniana *credere est cogitare cum assensione, non intelligitur nisi de fide quae movet in ipsam Veritatem* (168). Queda excluído de la fórmula agustiniana, expresiva del acto de fe, todo acto informe; no se refiere sino al movimiento perfecto, de perfecta adhesión voluntaria: *moveri autem est duobus modis: voluntate plena, sicut est a fide formata; vel voluntate imperfecta, sicut contingit a fide informi in hominibus peccatoribus. Voluntas plena significatur per indicativum, ut cum dicitur "volo"; voluntas imperfecta per optativum, ut cum dicitur "vellem". Et hoc importat ipsum verbum "assentire", quod est idem quod "sentire ad"; unde "assentire" ponit quodam modo inclinari vel ad ipsam veritatem tendere* (169).

(164) *Historia de la Teología*, trad. GUTIERREZ, Espasa-Calpe, 1946, p. 72.

(165) Cfr. sobre las fuentes del *Halense*, *Prolegomena in lib.* III, ed. *Ad Aquas Claras*. Luego citaremos más en concreto.

(166) *Enchiridion*, c. 8, PL. XL, 234; HALES, *Summa Theol.* P. I, *inq.* I, *tract.* 2, q. 2, *tit.* 1, m. 2, n. 650, pág. 1032-1033.

(167) Ibid. m. VII, obj. 2, pág. 1042.

(168) Ibil. ad 2, pág. 1043.

(169) Ibid. ibid.

A base de esto podemos establecer una distinción bien marcada entre tres términos: *sentire veritati, assentire veritati, consentire veritate* (170). Y conforme a esas tres categorías cabe distinguir también la fe de los demonios, de los pecadores y de los justos: *fides daemonum in suo credere habet sentire, sed non assentire vel consentire; fides informis hominis habet sentire et assentire; fides vero formata habet sentire, assentire et consentire. Sentire enim ponit accipere de veritate quoniam est, quod facit daemon; assentire vero est accipere de veritate quoniam est et ad ipsam distanter inclinari, quod potest facere fidelis peccator, et hoc notat ipsa praepositio "ad"; "ad" enim dicit finem remotum...; consentire vero ponit de veritate accipere quoniam est et ipsi veritati amore conjungi, quod facit fidelis existens in caritate. Unde dicitur credere in Deum, credendo amare et credendo adhaerere et credendo in eum ire, quod est notabile, quia "in" non dicit finem remotum, sed finem proximum... Ex his igitur patet quod ex fide daemonis est COGITATIO CUM SENSU VERITATIS; ex fide informi in hominibus, COGITATIO CUM ASSENSU; ex fide vero formata COGITATIO CUM CONSENSU* (171).

Con estas nociones hemos avanzado muchísimo camino. Alejandro de Hales se ha ocupado directamente del problema del acto de fe y nos ha reducido la extensión de la fórmula agustiniana a la fe formada, formada y dirigida por la caridad. Además nos ha hablado de la concurrencia de un elemento cognoscitivo y de otro afectivo; y de dos potencias: el entendimiento y la voluntad.

¿Cuál es el orden existente entre ambas funciones y cuál la potencia en que radica la fe? También la solución Halesiana es de grandes horizontes, al menos por lo que supone de información y de avance. Comienza detallando la opinión de los intelectualistas o especulativos que pedían para la fe, incluso como virtud meritoria, un sujeto de radicación que fuera del orden especulativo, el entendimiento. Entre ellos se encuentra el Altisiodorense. El Halense nos informa: *"quia cum anima sit remuneranda*—dicen algunos—*secundum omnes vires", et maxime secundum partem animae speculativam, "necesse habet*

(170) Ibid. ibid.
(171) Ibid. ibid. pág. 1044.

mereri secundum partem animae speculativam; ergo in parte animi speculativa est principium merendi, quod est virtus" (172).

Item, sicut se habet probabile et improbabile ad intellectum, ita se habet approbabile et improbabile ad affectum et e converso. Si ergo ex virtute affectus... est diligere reprobabile..., ergo ex virtute intellectus est improbabile credere: sed credere est per fidem: ergo fides est virtus intellectus (173).

Los adversarios responden, con Felipe el Canciller entre ellos: no es necesario que premio y mérito se correspondan incluso por razón de la potencia con que se merece, pues sabemos que el cuerpo ha de ser glorificado y nadie enseña que sea principio de mérito *per se* (174). Al argumento segundo replican: el entendimiento especulativo *cogitur necessario ad credendum per necessariam ratiocinationem; ergo credere intellectus speculativi est involuntarium: nullus autem actus involuntarius est virtutis; ergo credere intellectus speculativi non est virtutis* (175).

El argumento le convence al Halense. La doctrina del de Auxerre es insuficiente. Veamos otros derroteros. Esta vez toma la palabra el Canciller, y defiende la posición opuesta: *fides est in parte animi motiva et est virtus. Pars enim motiva est libe-*

(172) HALES, loc. cit. P. III, inq. 2, tr. 1, m. 3, pág. 1068. El ALTISIODORENSE había escrito, en efecto: «dicimus quod fides est in speculativo intellectu, non tamen consstit pure in speculatione primae veritatis nec eius finis tantum est veritas, immo etiam bonum. Consisti enim in speculatione primae veritatis et aestimatione boni, quia dum intellectus per fidem speculatur primam veritatem, aestimat eam sibi summe delectabilem et sibi summum bonum, et ideo movetur in illam, ut in ea delectetur et quiescat. Sicut ovis per aestimationem fugit lupum, ita fides per aestimationem movetur in primam veritatem. Et ideo fides conjungit animas sanctas Deo et quia est prima virtus inter theologicas. Intellectus autem speculativus in aliis scientiis uti debet sola speculatone et non aestimatione, quoniam nullum subjectum alterius scientiae est bonum, in quo debeat delectari noster intellectus... Et ideo in aliis scientiis debet esse pura speculatio. Sed in hac sententia sive scientia ipsa speculatio virtus est, quoniam per modum aestimationis movet ad bonum... Cum ergo dicunt phi'osophi quod virtus est sita in practico intellectu, hoc intelligunt tantum de politicis virtutibus, quae consistunt in operatione. De fide enim nihil vel parum cognoverunt» (*Summa Aurea*, III, *trac.* 3, c. 1, q. 2). El documento dice mucho más de lo que el HALENSE compendió: podemos ver en el ALTISIODORENSE un auténtico tomista, como anotaremos al hablar del Aquinatense. Su pensamiento es gemelo.

(173) Ibid. pág. 1068.

(174) Ibid. bid.

(175) Ib. b.

rum arbitrium, quod est quasi rex in anima quaerens bonum et beatitudinem ipsis viribus subjectis, et in eo est primo meritum et virtus; liberum autem arbitrium est facultas rationis et voluntatis (176) *et est vis motiva secundum rationem et voluntatem: secundum rationem intendentem, secundum voluntatem appetentem. Dicunt ergo quod fides est in libero arbitrio secundum rationem* (177).

Pero también contra esta sentencia aparece una dificultad convincente: *ad eamdam vim pernitet virtus viae et praemium patriae, quae succedit virtuti. Ergo cum visio primae Veritatis succedat fidei in gloria, visio autem Veritatis pertineat ad partem intellectus speculativi...* (178). Como se ve mutuamente tratan de inutilizarse la sentencia del Altisiodorense y la del Canciller, defendiendo cada uno su punto de vista con tesón e ingenio. Para desentenderse de ambos, el de Hales recurre a una tercera vía de solución.

Dixerunt alii quod duo sunt in fide, cogitare et assentire, secundum B. Augustinum: credere est cum assensione cogitare (179). Conviene ponderar bien la formulación de esta teoría, porque, desintegrando los dos elementos: *cogitare-assentire*, los distribuye según potencias diversas, como harán sus discípulos.

Cogitare est intellectus speculativi; assentire practici, et ita fides, quantum ad actum cogitandi, est in intellectus speculativo vel est habitus cognoscitivus: quantum vero ad actum assentiendi est in intellectu practico et est habitus motivus. Ex primo ergo non habet esse virtutis, sed ex secundo (180). San Alberto nos recordará una idea similar en sus argumentaciones teológicas sobre el acto de fe (181).

¿Satisface esta tercera sentencia sobre el sujeto de la fe? Existe una dificultad que nos impide pronunciar un juicio de asentimiento: *differentia est habituum secundum differentiam potentiarum. Si ergo non est eadem potentia speculativi intellec-*

---

(176) Sobre esta definición de la libertad: *facultas voluntatis et rationis*, véase Alejandro de HALES, *Summa Theol.*, ed. cit. t. IV, pág. 10, nota 1.
(177) Loc. cit. p. 1068.
(178) Ibid.
(179) Ibid.
(180) Ibid.
(181) Cfr. III Sent. d. 23, a. 4. *Solutio*, ed. cit. t. XXVIII, pág. 413.

tus et practici, ergo nec idem habitus erit utriusque: fides igitur non poterit esse in intellectu speculativo et practico (182). Esta dificultad parece suponer la distinción plena no sólo de entendimiento y voluntad, sino de entendimiento especulativo y práctico.

Vistos los diversos modos de pensar, el Halense se decide por la clasificación de Hugo de San Víctor: *propter hoc aliter est dicendum ad praedictam quaestionem, qua quaeritur utrum fides sit virtus, ut sit quaestio de fide formata, quae est cum caritate. Dicendum ergo quod fides potest considerari materialiter et potest considerari formaliter: materialiter fides est cognitio, formaliter fides est assensio. Fides ergo materialiter considerata, est in speculativo intellectu nec est virtus; formaliter vero considerata, est in practico intellectu, et est virtus. Unde Hugo...* (183).

Esta misma solución nos la propondrá San Alberto Magno. Pero como nos interesa conocer qué entienden estos autores por *entendimiento* especulativo y práctico, oigamos todavía al Halense: *dicendum quod est considerare intellectum speculativum absolute et est considerare intellectum practicum absolute, et est considerare intellectum speculativum secundum extensionem ad practicum, secundum quod dicit Philosophus* (184) *quod "intellectus speculativus per extensionem fit practicus". In primo est pura cognitio; in secundo pura affectio; in medio vero est cum affectione cognitio seu cum cognitione affectio. Proprie ergo loquendo, in intellectu speculativo primo modo sunt habitus cognitivi, qui non sunt virtutes, sicut sunt scientiae: in intellectu vero practico absolute sunt habitus virtutum, qui materialiter et formaliter sunt circa affectiones et voluntates, sicut est spes, caritas et huiusmodi; in intellectu vero speculativo extenso sive in practico comparato ad speculativum sunt habitus virtutum, qui habent cognitionem pro materia et affectionem pro forma, sicut est fides in theologicis et prudentia in cardinalibus. Et hoc modo non est inconveniens eumdem habitum esse in intellectu speculativo et practico, quia hoc modo non est in intellectu speculativo et practico secundum quod distinguuntur sive separan-*

(182) HALES, oc. cit. pág. 1069.
(183) Loc. cit. pág. 1069.
(184) *De anima*, III 9.

tur, sed secundum quod uniuntur, ut scilicet intellectus speculativus intenditur in practicum et secundum quod practicus informat speculativum (185)

Como se deduce de una ligera lectura de estos pasajes, Alejandro de Hales distingue, a su modo, virtud, hábito y acto de fe (186). Pero, al analizar los conceptos formales y al aplicarlos a una potencia anímica, cae en el error de sus predecesores y contemporáneos, que no poseen una idea clara de entendimiento especulativo y práctico, ni de su diferencia del libre albedrío y voluntad. La definición agustiniana, en esta exposición, corresponde ciertamente al acto de creer, pero está desposeída de sus mejores galas: no es una definición perfecta. El acto de *pensar* y *percibir* la verdad es algo material; el asentimiento es formal; el acto primero corresponde, no sabemos por qué, al entendimiento especulativo, mientras que el de asentir a esa verdad pertenece al entendimient afectivo o práctico. Queda, pues, todavía mucho camino que recorrer antes de que la definición agustiniana pase a ser tomista.

3* SAN BUENAVENTURA (1221-1274). Después de haber estudiado el pensamiento del Halense, dediquemos un capítulo a su discípulo San Buenaventura; así podremos hacer una consideración paralela entre San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino. Además, el anteponer a San Buenaventura dejando el segundo plano para San Alberto, nos facilita seguir las rutas del Aristotelismo, introducido plenamente por San Alberto y rechazado por San Buenaventura (187).

La psicología bonaventurina es complicada y confusa, precisamente por no aceptar la pauta señalada por el aristotelismo. Su tratado acerca de la fe resulta, por eso mismo, oscuro e indeterminado; no avanza, científicamente hablando.

Comencemos apuntando que no desconoce la distinción de acto y hábito de fe, pues nos habla de ella como *virtud* (por parte del género), y en orden a su *acto* y *objeto*. El acto de creer

(185) Loc. cit. pág. 1069-1070.

(186) Cfr. loc. cit. m. VI: *de actu fidei*; *quid sit credere secundum intentionem generalem* (ib. c. 2, p. 1080-82); *quid sit credere ut est actus formalis fidei, quod est assentire* (c. 3, pág. 1082); *de actu materiali fidei, quod est cognoscere* (ib. c. IV, p. 1083).

(187) Cfr. GRABMANN, loc. cit. pág. 72-73.

sería exactamente: *assensus quo quis libere assentit veritati, non innitens alicui rationi* (188). Pero como no posee una exposición suficientemente amplia de este tema concreto, debemos recurrir a su estudio sobre el sujeto de radicación de la fe: *an fides sit in parte cognitiva animae vel affectiva* (189). La sola lectura del título nos coloca de lleno en el centro de la cuestión debatida.

Da principio a esta temática sobre el sujeto de la fe, la dificultad agustiniana: *fides est cum assensione cogitare* (190). Uniendo esa fórmula a la definición que acabamos de escribir, tenemos indicada la dirección del pensamiento. El mismo San Buenaventura parece abundar en ese sentido cuando concluye la objeción: como el *pensamiento*—cogitatio—y el *asentimiento* nacen de la facultad intelectual, debemos defender que la fe radica en el entendimiento (191). Aún más; el mismo Apóstol San Pablo aboga por esa solución cuando enseña que la fe procede *ex auditu* y *por iluminación* (192), cosas que hacen referencia obligada al conocimiento.

Pero este vislumbre de una concepción intelectualista, presto se apaga. Todo ese formulario intelectualista no pasa de ser un escaparate construído por exigencias de método: la duda metódica que hace al maestro fingirse discípulo de sí mismo, además de serlo de la verdad. En efecto; San Buenaventura torna a la esencia tradicional. La autoridad de Hugo impone silencio: *in affectu fidei substantia reperitur* (193). No cabe sino justificar esa actitud: *in ea potentia est virtus sicut in subjecto proprio, in qua reperitur eius substantia. Si ergo est potentia affectiva, videtur quod...* (194).

El principio propuesto es magnífico; no puede negarse que la potencia que sustente a sus expensas la sustancia de una virtud, es su sujeto propio de radicación. Como la autoridad del Maestro no admite discusión sobre la premisa menor—que la sustancia de la fe pertenezca a la parte afectiva—, esa autoridad le ha deslumbrado. Ahí está el error, en la menor.

---

(188) *IIISent.* d. 23, *exp. textus;* y *dub.* 1, ed. PELSTER, t. IV, p. 478.
(189) Ibid.
(190) Ibid. *dub.* 1, a. 1, q. 2, obj. 1, pág. 485.
(191) Ibid. ibid.
(192) Ibid. *obj.* 2, pág. 486.
(193) Ibid. *obj.* 3, pág. 486.
(194) Ibid. ibid.

Veamos si por un segundo principio, también hermoso, puede salir del compromiso: *in illa potentia est virtus sicut in subjecto, quae est principium actus et operationis illi virtuti debitae: sed nullus assentit veritati non visae, nisi quia vult; ergo si principium actus credendi habet ortum in voluntate, necesse est fidem esse in ea tanquam in suo subjecto proprio* (195). Otra vez ha fallado la menor. Piensan estos teólogos, como dirá muy bien Santo Tomás, que el influjo de la voluntad es capaz de hacer salir a un hábito de su círculo propio (196).

¿Cabría decir que la fe radique juntamente en el entendimiento y en la voluntad? *Si tu dicas quod simul est in intellectu et in affectu, contra hoc est quia unus habitus simplex non potest esse in duabus potentiis: sed cognitiva et affectiva sunt diversae potentiae, sicut ostensum est supra in libro secundo* (197); *ergo si fides est unus habitus, non potest esse simul et semel in illis duabus potentiis. Et iterum per hoc non solvitur, quia adhuc restat quaestio, in qua illarum potentiarum sit primo et principaliter, quia quodcumque horum detur, videntur obviare rationes quae sunt ad oppositam partem* (198).

¿Qué posición adoptamos?

Como Alejandro de Hales, después de presentar el problema, dará su sentencia, pero en tres partes: es decir, recogerá las tres opiniones tradicionales, las conjugará y una salpicadura de cada será la innovación bonaventurina.

He aquí la primera: *quidam enim dicere voluerunt, quod fides est in potentia cognitiva, et in intellectu speculativo secundum quod est speculativus. Et ratio eorum est ista, quia intellectus speculativus dicitur esse ille, qui tendit in verum sub ratione veri; fides autem facit intellectum credere articulos non quia bonos, sed quia veros... Et ideo caritas et fides distinguuntur in objecto quantum ad rationem motivi* (199).

Esta doctrina es claramente tomista; pero tal vez San Buenaventura se fijó en el Altisiodorense cuanda la escribía, pues

(195) Ibid. pág. 486.
(196) Cfr. *De Veritate*, q. 14, a. 4 corp.
(197) En el texto alegado distingue las potencias del alma no *sustancial* sino *esencialmente* (II *Sent.* d. 24, a. 2, q. 1; I *Sent.* d. 3, a. 1, q. 2).
(198) III *Sent.* loc. cit. pág. 486.
(199) Loc. cit. pág. 487.

añade estas palabras del de Auxerre: *nec obstant his verba philosophorum ,quia ipsi de veritate fidei nihil intellexerunt* (200).

Otros defendían los derechos del *entendimiento práctico: intellectus enim practicus dicitur esse intellectus extensus... Contingit autem intellectum extendi tripliciter: vel per conjunctionem sui cum affectione a qua inclinatur; vel per conjunctionem sui cum affectione ad quam inclinat; vel per conjunctionem sui cum operatione quam dirigit et regulat. Omnibus autem his modis contingit fidem poni in intellectu extenso, sive practico, secundum varios ipsius fidei status. Nam fides simpliciter dicta, sive sit informis sive formata, quae facit hominem credere Deo in his quae non videt, est in ipso intellectu, in quantum inclinatur ab ipsa voluntate: non enim crederet nisi vellet. Fides autem formata, qua quis credit in Deum, est in ipso intellectu, inquantum inclinat affectum... Fides autem perfecta... illa quidem est in ipso intellectu, in quantum mediante affectu dirigit opus* (201). Esta es la afirmación primera: preguntemos por qué razones se guían al establecerla: *ratio... non solum est verbum Philosophi, qui dicit quod virtutes sunt in intelligentia practica; sed etiam ipsa ratio recta, quae dicit quod virtus non potest esse nisi habitus voluntarius, cum circa ipsam consistat laus et méritum; et ideo impossibile est quod virtus fidei sit in intellectu, nisi in quantum intellectus jungitur affectui. Intellectus autem junctus affectui et ipsi permixtus, dicitur esse intellectus extensus, vel intellectus practicus: et ideo dixerunt isti fidem esse in practico intellectu* (202).

Por fin, no faltaron quienes establecieran un término medio: *quod fides nec est omnino in potentia cognitiva, nec omnino in potentia affectiva, sed quodam modo in hac, quodam modo in illa... Hugo de S. Victore... Ratio autem quae movet ad hoc ponendum est quod actus voluntatis est essentialis ipsi fidei: numquam enim esset virtuosum credere nisi esset voluntarium... Si ergo fides est virtus, respicit actum voluntatis, ut sibi essentialem... Rursus quia ipsi fidei cognitio essentialis est, et illuminatio... ideo ipsa fides essentialiter respicit actum rationis...*

(200) Loc. cit.
(201) Ibid. ibid.
(202) Ibid. pág. 487.

(203). Claro que la parte formal es la de la voluntad, reduciéndose a parte material el concurso del conocimiento (204).

Esos son los documentos-bases de la construcción buenaventurina. ¿Qué actitud adopta? Reconozcamos en primer lugar, nos dice, que todos estos modos de proponer el problema tienen una paternidad muy respetable, y que todos poseen también un fondo de verdad; *et si quis recte intelligat, inveniet quemlibet eorum habere aliquid veritatis* (205).

Para exponer esa partecita de verdad que existe en cada una de las sentencias, remonta el vuelo a principios más altos. Siempre hay que recurrir a las cumbres del pensamiento para armonizar y dominar la perspectiva. ¿Cuál es esa cumbre en nuestro caso? El *concepto de virtud* (206). Virtud llamamos a esa cualidad que hace a las cosas dignas de alabanza y de mérito, lo mismo que la culpa es fuente de vituperio y demérito (207). Además, virtud es también el hábito que hace a las potencias capaces de producir con facilidad un acto (208).

A partir de la primera noción se deriva que la virtud debe radicar en aquella potencia que sea primer principio de las obras laudables y meritorias, pues si radicara en una facultad inferior, tendríamos el absurdo de que una energía natural imperara sobre la gracia divina. Luego hemos de poner la virtud en el libre albedrío que es primer principio de actos meritorios.

De acuerdo con la segunda noción debemos colocar la virtud en aquellas potencias cuyos actos hace realizar en forma expedita (209). Es decir, debemos poner virtudes en la parte racional, en la parte concupiscible e irascible humana (210).

Teniendo en cuenta estos fundamentos, arguye el santo: *his praesuppositis, facile est videre quid est subjectum fidei* (211). La realidad, sin embargo, es muy otra, como veremos inmediatamente.

---

(203) Ibid.
(204) Ibid. pág. 488.
(205) Ibid.
(206) Ibid.
(207) Ibid.
(208) Ibid.
(209) Ibid.
(210) Ibid.
(211) Ibid.

He aquí la solución: como la fe es una virtud, *necesse est quod ipsa in libero arbitrio ponatur* (212). Por otra parte, como es un hábito que faculta al entendimiento, ganándolo para Cristo, y como su objeto es la Verdad Primera, *necesse est quod habitus fidei quodam modo sit in intellectu, secundum quod habet rationem speculativi* (213). Ya tenemos dos sujetos de la fe. Busquemos el tercero: como el asentimiento, cautivar el entendimiento para Cristo, no es obra de un juicio intelectual que nos arrastre necesariamente, sino que procede del imperio de la voluntad, *necesse est quod ipsa sit in ipso intellectu, secundum quod est quodam modo extensus, et ab affectu inclinatur* (214). Y, por fin, como *ipsum velle credere est essentiale ipsi fidei, hinc est quod habitus ille non tantum respicit intellectum, ut speculatur summam veritatem, nec etiam ut inclinatur ab affectu, sed etiam ipsum affectum* (215).

Y ¿no existe dificultad alguna en admitir esa complejidad en un hábito simple, en un acto tan sencillo como el de creer? No hay dificultad en que una misma virtud radique juntamente *in libero arbitrio, et ratione, et voluntate, quia, sicut in secundo ostensum fuit, liberum arbitrium non dicit potentiam distinctam a ratione et voluntate secundum rem et essentiam; immo, et secundum quod vult B. Augustinus, liberum arbitrium complectitur illas tres potentias, scilicet irascibilem, et concupiscibilem et rationalem* (216).

Digamos, pues, en conclusión, que la fe, *ut est virtus et principium meriti, respicit liberum arbitrium ut subjectum: in quantum vero habitus est, quodam modo respicit intellectum speculativum, et eius actum, qui est credere verum. Quia vero est habitus operans per dilectionem, et dirigens opus mediante affectu, respicit quodam modo intellectum extensum et eius actum, qui est credere voluntarie, sive credendo in Deum tendere; quodam modo etiam ipsum affectum, et eius actum, qui est velle assentire ei, ad quod ratio per se non potest attingere* (217).

Luego venimos a repetir, con multiplicidad de variantes en cuanto a la humana psicología de la fe, la misma doctrina de

(212) Ibid.
(213) Ibid.
(214) Ibid.
(215) Ibid.
(216) Ibid. pág. 488-489.
(217) Ibid. pág. 488.

Hugo: creer es formalmente acto de la voluntad y sólo materialmente lo es del entendimiento. La definición agustiniana sigue siendo voluntarista, y el conjunto de la psicología del acto de fe no ha ganado nada. Se ha complicado; y solamente esa equivocada noción del libre albedrío puede sacar airosa una doctrina tan confusa. Esta confusión de conceptos filosóficos desaparecerá en San Alberto; le quedará solamente ese rasguño, esa mancha del entendimiento especulativo que pasa a ser práctico por la información del afecto.

4* SAN ALBERTO MAGNO (ca. 1193-1281). La gran figura científica de Santo Tomás ha inducido a los autores a considerar sólo en segundo plano a su gran preceptor, Alberto de Colonia. Tenemos que hacernos un poco de violencia para no extractar, en estas páginas, un resumen de toda su doctrina sobre la fe, su nacimiento, esencia, crecimiento, muerte. Lo dejaremos para otra ocasión. Será suficiente permanecer en la línea directriz que nos hemos propuesto ,para descubrir en el Doctor Universal rasgos de supremo ingenio, a pesar de las nebulosidades que envuelven su tratado de la fe.

No dudamos en afirmar, desde el primer momento, que Alberto Magno ha hecho evolucionar la doctrina que venimos exponiendo hacia un sentido más especulativo, más claro y perfecto. Sigue las huellas del Altisiodorense, y coincide a veces con Alejandro de Hales (218); pero su valor personal no queda eclipsado nunca.

Y, siguiendo su método aristotélico, distingamos: en la fe hay que considerar un objeto, un acto y un hábito. No lo tuvo suficientemente en cuenta el Maestro (219), al repetir el texto agustiniano, que iba de boca en boca: *fides sumitur tripliciter "pro eo quo creditur, et est virtus: et pro eo quod creditur et non est virtus: et pro eo in quod creditur, quod aliud est ab eo quo creditur"* (220). Alberto Magno no lo olvidará. Lo difícil es de-

(218) No queremos hablar de la cuestión debatida sobre un posible influjo de Alberto en el Alejandro de Hales (en su *Summa*) o viceversa; Cfr. HALES, *Summa Theol.* ed. cit. t. IV, *Prolegomena*, pág. CCXXXVI ss.

(219) Cfr. Alberto MAGNO, *In III Sent.* d. 23, a. 4, ib. 1; ed. cit. página 412.

(220) Cfr. *De Trinitate*, XIII, c. 2; cit. Alberto MAGNO, loc. cit. página 411.

terminar a qué potencia o facultad corresponde esa función que llamamos *creer;* porque además de proponernos qué es objeto, acto y hábito, defiende Alberto la distinción aristotélica de las potencias entre sí y de todas ellas respecto de la esencia del alma. Claro está que, sea una u otra la solución última, siempre queda el avance implicado en la doctrina aristotélica hasta ahora no debidamente utilizada. De igual modo sabe diferenciar cuándo un acto brota *elicitiva* o *imperativamente* de su facultad correspondiente.

Veamos sus aplicaciones por partes.

Preguntamos, ante todo: ¿la fe pertenece al orden de conocimiento o al orden afectivo? Las objeciones recogidas en el artículo primero nos presentan un juicio sumarísimo entre intelectualistas y afectivos. Pertenece al orden cognoscitivo, dicen unos. ¿Por qué?, reclaman los otros; pues, sencillamente, porque la fe es especulación de la verdad, y la verdad corresponde a una facultad cognoscitiva (221); en segundo término, porque la definición del Maestro Hugo, de todos admitida y por todos venerada, coloca la fe entre la opinión y la ciencia, ambas de orden cognoscitivo (222); y, por fin, en virtud de la sentencia paulina de que la fe proviene *ex auditu,* y oír es conocer (223).

No es verdad que tales afirmaciones nos obliguen a poner la fe en el orden del conocimiento, replican los afectivistas (224). ¿Razones? Las referidas por todos los teólogos anteriores.

Sentencia del juez supremo: *dicendum quod fides non est in genere scientiae, sicut probant ultimae rationes. Licet enim habeat cognitionem, tamen illa magis oritur ex affectu, quam ex ratione* (225). La sentencia, añade, está dada en conformidad con San Agustín, cuya es esta doctrina: *caetera potest homo facere nollens, credere non nisi vollens* (226). Oigamos el razonamiento: el entendimiento puede referirse a la voluntad con *prioridad* y con *posterioridad* al acto voluntario; es primero el acto de la voluntad, cuando por falta de visibilidad objetiva al alcance de nuestras pocas luces intelectuales, la voluntad tiene que ordenar, imperar al entendmiento para que ponga el acto

(221) Cfr. loc. cit. a. 1, *obj.* 1-4, pág. 404-405.
(222) Cfr. loc. cit. *obj.* 2, pág. 404.
(223) Cfr. L. cit. *obj.* 4.
(224) Cfr. loc. cit. *Sed Contra, obj.* 1 y 2, pág. 405.
(225) Loc. cit. *Solutio.*
(226) Loc. cit.

propio correspondiente; es posterior el acto de la voluntad, cuando se trata de verdades que obligan al entendimiento, con su evidencia, a pronunciar su acto de adhesión (227). La fe pertenece al primer caso. Por eso acostumbraron afirmar los Maestros que el *conocimiento* es lo *material*, el *afecto* lo *formal* en la creencia (228).

¿Quedan resueltas con esto las dificultades de los intelectualistas? San Alberto les habla directamente: *non omnis speculatio veri in genere scientiae est; sed speculatio veri in qua ea quae sunt, scientiae perfectiva sunt formaliter... Quare non sequitur, quod fides sit in genere scientiae simpliciter, nisi sicut practica scientia dicitur scientia: et hoc non est esse scientiam simpliciter, sed permixtam affectui, qui dominatur in ea et informat eam* (229). Aquí está el misterio de sus ilógicas consecuencias respecto del aristotelismo. Con razón le vuelven a argüir los intelectualistas: antes de cualquier acto de la voluntad se requiere que haya un acto de conocimiento de la verdad revelada; en caso contrario la voluntad no se mueve (230). Es verdad, responde Alberto, pero todo ello permanece dentro del margen de la materia, de la parte inferior de la creencia. La forma, que es el *consentimiento*, nace de la voluntad (231).

Y si quieren los adversarios una explicación más completa, continúen leyendo: *si quis subtiliter vellet distinguere, posset dicere quod est intellectus ut intellectus, et in illo nulla virtus est: et est intellectus ut est per extensionem ad opus: et haec extensio fit duobus modis. Primo modo quia affectus principatur in eo qui facit inquiri operabilia. Alio modo quia forma accepta ab ipso est principium operis et scientiae: et sic extenditur in affectum primo modo, et verum scibile in bonum operabile secundo modo. Et iste est intellectus practicus in quo sunt virtutes quaedam ut prudentia, fronesis, et intellectus, et huiusmodi virtutes intellectuales. Est autem intellectus veri cuius consensus principium est voluntas: et ille est affectivus intellectus: et in illo est fides: licet unus sit subjecto, tamen esse suum per huiusmodi formas, et ratio sua non est una* (232).

---

(227) Loc. cit. pág. 405.
(228) Loc. cit.
(229) Loc. cit. *ad* 11.
(230) Loc. c. a. 2, *obj.* 4.
(231) Loc. cit. *ad* 4.
(232) Loc. cit. a. 2, ad 4; pág. 408.

San Alberto ha resuelto el litigio de intelectualistas y afectivistas, recurriendo al entendimiento práctico o afectivo. Y lo ha resuelto en forma definitiva. Pudiéramos sospechar, fundándonos en unas palabritas, que su inteligencia se había proyectado más adelante, cuando escribe: *consueverunt dicere magistri quod cognitio in fide est materiale affectio vero formale* (233); pero tenemos que desilusionarnos al leer repetidas veces, y con gesto de autoridad, en el gran Doctor de la Iglesia: *dicendum quod non est in intellectu speculativo: hoc enim impossibile est*—habla de la fe de los demonios—, *quod speculatum ut speculatum moveat ad contremiscentiam: sed est in practico, qui tamen nihil habet de voluntate crediti, quo tamen per experientiam credere oportet: non enim practicus semper dicit de appetibili, sed etiam de terribili* (234).

La fe, por consiguiente, tiene como sujeto de radicación el entendimiento afectivo o práctico. Fijémonos bien; es el entendimiento afectivo. ¿Qué quiere decir esta denominación? Quiere decir simplemente que el entendimiento, después de haber pensado sobre la verdad revelada—ya que tiene que pensarlo antes de creer—(235), acto propio del entendimiento especulativo, se deja influir por la voluntad, en tal forma que ésta viene como a sacarle de su propio círculo; la voluntad hace que un hábito pase del entendimiento especulativo al práctico: eso es la clásica *informatio affectus*, como acabamos de ver, que reduce todo lo de orden cognoscitivo a elemento material (236).

No podemos, en consecuencia, seguir objetando apoyados en que el hábito de fe debe ser *simple*. Muy bien, nos replicaría: el consentimiento es acto simple; pero no existe inconveniente en poner lo material y lo formal en diversas potencias. Además la unidad de dicho hábito procede esencialmente de su objeto o razón formal (237), no del sujeto en que radica material y formalmente.

Una vez sentados estos principios referentes a la fe en general, como virtud y hábito, es natural que su explicación del acto de fe y de la fórmula agustiniana sea también voluntarista.

---

(233) Loc. cit. a. 1, corp. pág. 404.
(234) Loc. cit. a. 6, *ad ultimam quaestionem*, pág. 416.
(235) Loc. cit. a. 1, ad 4, pág. 406.
(236) Loc. cit. a. 2, ad 4, pág. 408.
(237) Loc. cit. a. 12, pág. 426.

En efecto; al interrogarse si creer es *cum assensione cogitare*, refiere: *credere hic sumitur pro actu fidei; hic definitur actus secundum substantiam actus, cum ante determinatum sit per comparationem ad objectum* (238).

Y ¿qué debemos afirmar del acto de fe en cuanto a su sustancia? San Alberto, en un momento de perplejidad, parece olvidarse del aristotelismo: creer, nos dice, no representa sino una de las partes, la más inferior y secundaria de la creencia, de la fe; a saber, la parte cognoscitiva, intelectual, y deja fuera de su margen la parte afectiva, voluntaria. Por consiguiente, no podemos aplicar al *acto* el nombre del *hábito*, como sucede en otros muchos casos: *et hoc ideo quia perfectio fidei est a duobus, scilicet intellectu dante actum, et affectu ut informante: sed credere non nominat nisi alterum illorum, scilicet quod est ab intellectu: et ideo non potest recipere nomen totius habitus, sicut in aliis virtutibus est quae consistunt tantum in potentia una quoad suum elementum materiale et formale* (239).

¿De qué principio se deduce que la creencia—*credere*—no designe sino la parte cognoscitiva? ¿No incluye las dos cosas la fórmula agustiniana? (240). San Alberto, como se deduce cotejando este texto con la explicación del artículo octavo, piensa en la información del afecto en orden a constitución de la virtud, donde plenamente se coordinan conocimiento y afecto, pasando el acto de conocer a plano secundario. Leamos el comentario al artículo octavo: *fides habet actum qui competit ei secundum se, et habet actum qui competit ei secundum quod est ex auditu... In se secundum quod est lumen informans intellectum, non competit ei nisi assentire invisibili ostenso. Secundum autem quod est ex auditu, tunc assentit cum cogitatione de hoc quod audivit de ratione non probante quidem sed manuducente; ita tamen quod auditus generaliter accipiatur..., scilicet quod includit in se auditum exteriorem per ver-*

(238) Loc. cit. a, 8, pág. 419. Expone aquí el santo el significado de la *cogitatio*: «cogitare... est rem notam ab aliis rebus notis discernere»; «cogitare est coagitare» (ib. ob. 1); «cogitatio cogitat multa simul» (ib. obj. 2).

(239) Loc. cit. a. 4, pág. 413.

(240) San Alberto dice que la tomó de una nota del Maestro de las Sentencias. Efectivamente se encuentra esa nota en el *lib.* III, *d.* 23, c. 9; ed. cit. pág. 661. Lombardo ya había utilizado antes ese mismo texto agustiniano, en el verdadero sentido original, para demostrar cómo Dios nos prepara con su gracia (*lib.* II, *d.* 26, c. 4; ed. cit. p. 441).

bum, et visum miraculi et operum Dei, et auditum interiorem: auditus enim causat cognitionem. Et hoc modo deffinitur credere in duobus, ut cogitatum habeat ab auditu, et assensum ex seipso: quia bene concedo quod non assentit propter cogitatum (241).

Creer, dicho en dos palabras, consiste esencialmente en *asentir* a la verdad revelada; esto es lo que da directamente la luz infundida por Dios. Pero como antes de asentir hace falta percibir la verdad, eso es misión de la *cogitatio* que precede al asentimiento, reduciéndose a algo necesario pero de orden material nada más. Y el mismo asentimiento, que es acto elícito del entendimiento práctico, está producido formalmente por la voluntad que impera (242). *Credere est essentialiter in assensu; tamen per accidens, in quantum nutritur et fovetur et manuducitur, habet se ad cogitativam virtutem inquirentem de credito* (243).

¿Conclusiones? Establezcamos las siguientes:

1.ª La definición agustiniana de la fe, que consta de dos actos, *cogitare* y *assentire,* es admitida por todos.

2.ª Todos la reducen implícita o claramente al acto de fe, a la *creencia;* pero no todos saben darle el valor que posee, debido a la confusión de su psicología. La más aceptable y precisa es la de Alberto Magno.

3.ª Todos ellos reducen—exceptuado en parte el Altisiodorense—el acto primero—*cogitare*—a función material, ejercida por el entendimiento. Desde Hugo de San Víctor el criterio es uniforme, aunque vaya logrando matices diversos, y a pesar de las distinciones aristotélicas defendidas por Alberto Magno.

4.ª El *asentimiento,* segundo acto de la definición agustiniana, no obstante definirse como aceptación de la verdad revelada, permanece en un círculo totalmente voluntarista, debido a que todos estos autores, si distinguieron facultades anímicas, pensaban que la información afectiva era capaz de hacer pasar

(241) Loc. cit. a. VIII, pág. 420.

(242) Loc. cit. ad 1. SAN BUENAVENTURA había escrito en forma similar: «Ad hoc quod habitus fidei plene et integre habeatur necesse est, quod intellectus instruatur de credibilibus..., et primum quidem est materiale in fide, secundum vero formale» (III Sent, d. 23, a. 2, q. 2; ed. cit. vol. 3, p. 491).

(243) Loc. cit. a. VIII, ad 1.

un hábito del entendimiento especulativo al práctico. El mismo Alberto Magno tiene un concepto equivocado del entendimiento afectivo o práctico y de los hábitos mentales que en él radican.

5.ª De ahí se deduce que la fórmula *cum assensione cogitare* no explica suficientemente la función afectiva, esencial en la fe.

6.ª El sujeto de la creencia es, o bien el entendimiento práctico, o bien el libre albedrío. Sólo el Altisiodorense permanece intelectualista.

7.ª Ninguno de estos teólogos ha pensado en poner simultáneamente en el *acto de creer*, esencialmente, los dos elementos: *cogitatio-assensus*, si el primero se toma en su sentido específico.

8.ª No existe para ellos más *cogitatio* que la previa y material, de percepción de la verdad revelada; y la posterior al acto de fe *in qua jucundetur et admiretur* (244).

¿Queda mucha distancia para llegar a la clarividencia del Aquinatense? Indudablemente que sí.

Fr. Candido Aniz, O. P.
Profesor de Teología en la Facultad
Pontificia de San Esteban de Salamanca

(*Concluirá*).

(244) Loc. cit.

LAS CASAS HISTORIADOR

I I

La "Historia de las Indias"

Declarada por el XXVI Congreso de Americanistas de Sevilla de 1935 la conveniencia de hacer una edición crítica de esta obra de Las Casas, sobre el texto original, de que hasta ahora carecíamos, aunque parecía lógico esperar que hubiese sido en España donde se cumplimentase aquel acuerdo, no ha sucedido así, a causa, sin duda, del ambiente desfavorable hacia su autor que aquí hay empeño en mantener, según parece.

Pero de otro modo se opina allende los mares, donde perdura la ancestral admiración y gratitud hacia el que en justicia puede ser llamado Padre de América y donde hoy día gana terreno su crédito en los medios intelectuales merced a la luz, cada vez más clara, que en torno a su figura proyectan los estudios allí, y también aquí, realizados. No hemos, pues, de enfadarnos porque haya sido en México donde la empresa de esta nueva edición, tan ansiada de los estudiosos, se haya llevado a término, y sólo nos cabe congratularnos de su espléndida ejecución, no sin celebrar que la labor paleográfica y el valioso Indice analítico y bibliográfico correspondan a un español y de que al magnífico logro editorial se haya sumado un hombre de otra lengua y de otra raza con el Estudio preliminar cuyo título hemos plagiado al encabezar con él estos artículos.

Antes de abordar el tema propio que aquí nos proponemos, que es el aducir las pruebas del valor histórico de esta obra de Las Casas, es imprescindible hacernos cargo de algunos problemas previos que nos plantea su estudio.

"Extensión de la "Historia de las Indias".—El primero de los cuales es el relativo a la extensión que Las Casas dió a su

obra comparada con lo que de ella ha llegado hásta nosotros y que ha sido ahora editada en su texto original. Lo mismo éste que su copia, publicada por la Academia de la Historia en 1875, sólo alcanza hasta el año 1520 y está dividida en tres libros o partes correspondientes a las dos décadas que se cuentan desde 1500, más los ocho años que mediaron entre el descubrimiento y aquella fecha, puesto que era intención del autor repartir su contenido en períodos de diez años cada uno.

La cuestión consiste en averiguar si Las Casas dió por terminada su tarea al llegar al final de la tercera década o si, por el contrario, la prolongó en las siguientes con sendos libros o partes que en ese caso podían dormir en el fondo de algún archivo o en cualquier rincón ignorado. Cuestión apasionante para el historiador actual ante la perspectiva inmensa que a la pluma de Las Casas ofrecía la realización de los grandes descubrimientos y el comienzo en grande de la conquista y penetración en las nuevas tierras, con todas sus consecuencias de orden jurídico, religioso y social, que se iniciaban precisamente a partir de la fecha en que, por suposición, habría él interrumpido su labor histórica. Y he aquí indicada ya sin querer, una de las razones que *a priori* nos persuaden de la imposibilidad de que Las Casas haya renunciado a legar a la posteridad su versión personal sobre los hechos más importantes de la historia de América y que más iban a influir en su futuro destino.

Sin embargo, los pocos autores que hasta ahora han tocado este punto, o se limitan a presentar en favor de la tesis afirmativa argumentos de mera probabilidad, o dan por insoluble la cuestión con los datos que hoy poseemos. En contra de lo cual, y como aliciente para que los investigadores y hombres de archivo no desconfíen de la posibilidad del hallazgo del rico tesoro de los restantes libros de la «Historia de Las Indias», ofrecemos aquí, en síntesis, las pruebas que a nuestro parecer existen de que esos libros fueron escritos.

Sabemos por el mismo Las Casas que comenzó a escribir esta Historia el año de 1527, en el convento por él fundado de Puerto de Plata en la isla Española, y consta que permaneció de asiento en esta isla dedicado casi ininterrumpidamente al trabajo intelectual hasta 1534, en que hizo su segunda salida y se engolfó de nuevo en la actividad de un multiforme apostolado.

Del análisis de su contenido se deduce con toda claridad que fué durante estos seis o siete años cuando escribió los tres libros o partes que poseemos, por las alusiones y referencias que hace frecuentísimamente al lugar en que escribe. Yerran sin duda, y alguno adrede y con mala intención, los que afirman que fué en España y a partir de 1547, cuando escribió la mayor parte de los tres libros, confundiendo lo que tuvo que ser una refundición o redacción definitiva de lo anteriormente escrito y que comprendió la añadidura de bastantes capítulos, sin contar las enmiendas y retoques que fué haciendo a lo largo de los años y hasta muy poco antes de su muerte. De este mismo hecho se infiere un seguro indicio de que llegó a escribir más libros que los tres conocidos, porque la tarea de revisar y perfeccionar una obra es siempre posterior a la confección de la misma en su totalidad o en su mayor parte; además de que no hay libro, y sobre todo si es de historia, que mientras permanece inédito, no trate su autor de revisar y mejorar de continuo.

Avancemos un paso más en la demostración propuesta partiendo del indicio apuntado y recordando que el año de 1559 lega Las Casas su Historia al Colegio de San Gregorio para que en él se guarde después de su muerte con palabras que conviene trasladar literalmente y que dicen como sigue: «Esta historia dejo yo, Fray Bartolomé de Las Casas, Obispo que fué de Chiapa, en confianza a este Colegio de San Gregorio, rogando y pidiendo por caridad al Padre Rector y Consiliarios de él, que por tiempo fueren, que a ningún seglar la dén para que ni dentro del dicho Colegio, ni mucho menos fuera de él, la lea por tiempo de cuarenta años, desde este de sesenta que entrará, comenzados a contar; sobre lo cual les encargo la conciencia. Y pasados aquellos cuarenta años, si vieren que conviene para el bien de los indios y de España, la podrán mandar imprimir para gloria de Dios y manifestación de la verdad principalmente. Y no parece convenir que todos los colegiales la lean, sino los más prudentes, porque no se publique antes de tiempo, porque no hay para qué ni ha de aprovechar.—Fecha por noviembre de 1559.—*Deo gratias*.—El Obispo Fray Bartolomé de Las Casas».

De lo cual se deducen dos cosas: la primera, que el autor se refería a una obra completa y terminada en la extensión que se había propuesto darle, al decir literalmente: «Esta historia de-

jo...», pues en caso contrario parecía obligado que advirtiese que sólo se trataba de una obra a medias o expresase las partes que contenía o que le faltaban. Lo segundo y más importante que de aquel encargo se infierè, es que el contenido de su Historia alcanzaba a referir los hechos vituperables en muchos casos, de personas que entonces vivían o que podían vivir en adelante, pero que, cumplido el plazo de los cuarenta años que él asignaba, habrían seguramente dejado de existir. De ahí la cláusula especial de que a ningún seglar se diese para que dentro, ni mucho menos fuera del Colegio, pudieran leerla. Lo cual no tendría lugar si su obra no comprendiese más que los tres primeros libros que concluyen en 1520, pues todos los personajes cuyos hechos en ellos se relatan, es improbable que subsistiesen en 1560 y mucho menos de esa fecha en adelante.

Pero la demostración palmaria de que el autor dejó su obra terminada en toda la extensión que se había propuesto, y que llegaba a más del doble de la que conocemos, se halla en el prólogo por él y para ella escrito en las palabras que a continuación transcribimos y en las que nadie parece haber reparado debidamente hasta ahora: «Todo lo que hasta aquí se ha dicho, pertenece a la causa final (el texto dice: «formal», con evidente errata del autor o de los editores) y material de este libro; la formal de él comprenderá seis partes o seis libros, las cuales contengan historia casi de sesenta años, en cada uno, refiriendo los acaecimientos de cada diez, si no fuere el primero, que contará los de ocho, porque la noticia de estas Indias no la tuvimos sino en el año de 1492; si tuviere por bien la divina Providencia de alargar más la vida, referirse ha lo que de nuevo acaeciere, si digno fuere que en historia se refiera. El autor o causa eficiente della, después de Dios, es D. Fray Bartolomé de Las Casas o Casaus...; el cual, por la divina misericordia, soy el más viejo de edad que más ha vivido quizá y de más tiempo gastado por experiencia que hoy vive, si por ventura no hay uno o dos en todas estas occidentales Indias.—*Deo gratias.*»

Aquí tenemos la manifestación expresa del autor de que su obra «comprenderá seis partes...» Notemos, en primer lugar, que inmediatamente después de decir ésto añade, que si su vida se prolongaba aún, pensaba «referir lo que de nuevo acaeciere», con lo que prueba que ya había referido lo anterior, o sea, que

ya había escrito las seis partes. Fijemos, además, la fecha en que escribía aquellas palabras para deducir que hablaba *a posteriori*, o sea, después de haber compuesto los seis libros o partes, y no de un mero propósito de escribirlos en adelante.

Esto se ve claro con sólo advertir o recordar que es en el prólogo donde así lo consigna y en que todo prólogo se escribe con posterioridad a la obra que con él se encabeza, aunque al aludir al cuerpo de ella se hable en futuro empleando las expresiones, «como se dirá» o «según veremos», no porque no esté ya escrita la obra, sino por atemperarse al orden natural que ha de seguir el que la leyere. Bien es cierto que este prólogo corrió las mismas vicisitudes que el resto de la obra y que como ella está visiblemente refundido en una última redacción, aunque no sin dejar huellas de algunas de las fechas en que fué escrito. Pero esto no es óbice para que no podamos señalar el año en que se escribían las palabras transcritas, que son las finales del prólogo, y que es por cierto el más avanzado de su edad de cuantos directa o indirectamente indica el autor. Alude a esta fecha, cuando dice: «soy el más viejo de edad» de cuantos viven o han vivido en las Indias, y la fija de un modo concreto algunas líneas antes al decir que vió y estudió las cosas de que escribe», «muy pocos menos días... de sesenta y tres años», que sumados al de 1502 en que marchó por primera vez a las Indias, nos dan la fecha de 1564 o 1565, cuando entraba el autor en el año noventa y uno de su vida.

Luego, probado está que al decir entonces, y en el párrafo con que concluye el prólogo, que su Historia «comprenderá seis partes o seis libros», es más que evidente que el futuro «comprenderá» hay que traducirlo o entenderlo por el presente «comprende», con lo cual se dilucida de modo definitivo que la «Historia de las Indias» salió completa de la pluma de Las Casas conteniendo lo ocurrido en América desde su descubrimiento hasta el año de 1550. Lástima grande que no haya llegado hasta nosotros su segunda mitad, y mayor aún si se ha perdido definitivamente, con la falta que le hubiera hecho a España el ver reflejada la época de su más intensa actuación indiana, con sus luces y sus sombras, en el claro espejo que es siempre la versión del sabio y santo Obispo de Chiapa. Pero no adelantemos los acontecimientos o los juicios.

No es del caso pararnos a conjeturar las causas a que pueda atribuirse esa pérdida o extravío de los tres primeros libros, pero no dejaremos de hacer notar la gran probabilidad de que el cronista Herrera los haya tenido a su diposición del mismo modo que utilizó, y en tan gran escala, los tres primeros, una vez cumplidos los cuarenta años señalados por el autor para que la obra no saliese de San Gregorio, y que hay indicios que los Consiliarios cumplimentaron con toda fidelidad. ¿Había de renunciar el cronista oficial a aprovecharse de la rica mina que los manuscritos de Las Casas constituían para ayudarle en el desempeño de su cometido? En todo caso, fuera de este usufructo de que gozó Herrera, no sin la correspondiente real cédula al efecto, no sabemos de nigún autor que haya citado o indicado o demostrado conocer los tres libros que nos faltan de la «Historia de las Indias». Es equivocación atribuir este conocimiento a Remesal fundándose en que éste alude a un viaje al Perú hecho por Las Casas y por él referido, ya que es indudable que aquel autor no es a la «Historia de las Indias» a la que hace referencia, sino a la «Apologética Historia» donde Las Casas toca por incidencia en el capítulo 180 una escena ocurrida en aquel viaje. En efecto, es el mismo Remesal el que nos dice («Hist. de Guat. y Chiapa», lib. X, cap. 24) que sólo había podido ver dos tomos de la «Hist. de las Indias», el segundo de los cuales «llega hasta el año de 1510».

"Por qué no publicó en vida esta obra".—El encargo hecho por el autor a fines de 1559 de que no fuese publicada su obra, supone en él un cambio de actitud o de opinión, ya que entre los motivos por los que dice en el prólogo que se determinó a escribirla, hay tres por lo menos: el segundo, el cuarto y el sexto, que implican su publicación consiguiente y no diferida. ¿A qué pudo obedecer, por lo tanto, su final decisión de que permaneciese por tan largo tiempo ignorada del público una obra concebida y escrita con el fin contrario?

No ha faltado quien insinuase lo peor, a saber: que, poco seguro de sí mismo el autor en cuanto a la veracidad de su relato acerca de los excesos que atribuye a los españoles, se intimidase ante la perspectiva de las impugnaciones con que los por él delatados y otros testigos cargarían sobre él convenciéndole de

falsario y hundiéndole para siempre en el descrédito, lo cual se obviaba dando tiempo a que la muerte hiciese desaparecer a aquéllos de la escena. Luego tendremos oportunidad de comprobar lo falso y temerario de tal suposición, limitándose ahora a diseñar la hipótesis de aquel cambio que tenemos por más verosímil.

Con sólo distinguir el tiempo en que pensó en la publicación, de aquel en que adoptó la resolución contraria, habremos dado un paso para vislumbrar la razón que pudo lógicamente moverle a rectificar su intento. Ya se ha visto que los tres primeros libros, cuyo contenido alcanza hasta el año 1520, fueron escritos y pudo haberlos terminado, en una primera redacción, entre los años 1527 y 1534. El año de 1533 dirige al Consejo de Indias una carta famosísima, mezcla de informe y de súplica, de catilinaria y sermón, escrito el más audaz y enérgico que súbdito pueda haber dirigido a quien ejerce autoridad, y a juzgar por su contenido y objeto, que es el denunciar y pedir remedio para los males enormes que allí se cometen, no es improbable que pensase entonces en publicar la Historia con la que pretendía aquella misma finalidad.

Mayor oportunidad y mejor ocasión tuvo aún para pensar en darla a la imprenta cinco años más tarde cuando en el de 1539 volvía por tercera vez a España en un intento supremo para obtener que se pusiese mano urgentemente en atajar los males de las Indias que tan por menudo exponía en su Historia. De hecho, hoy sabemos que este problable proyecto lo sustituyó escribiendo entonces el tratado de la «Destrucción» que, conteniendo el relato sumario de los mismos males, era más apto para aquel objeto que los tres gruesos volúmenes de la Historia.

Pero desde los años que mediaron entre el de 1539 y de 1543, en los que tanto esfuerzo puso Las Casas por conseguir la reforma de las Indias, hasta el de 1559 en que resolvía dejar inédita la Historia, habían cambiado muy notablemente las circunstancias, pues además de la presentación al Rey, al Príncipe y a sus consejeros de los más amplios informes, memoriales, remedios y alegatos jurídicos, había mediado la publicación de las Nuevas Leyes, la «visita» y depuración del Consejo de Indias, la nueva estancia de Las Casas, ya Obispo, en América presenciando y padeciendo los alborotos de los mal avenidos con la legislación

reciente, la sonada controversia, luego de su regreso a España, con Sepúlveda, en la que entendieron o fueron consultados los teólogos y juristas más eminentes, y la publicación en 1552 de los célebres tratados en que Las Casas decía cuanto era preciso y agotaba la materia para ilustrar la razón y mover la conciencia de quienes perpetraban o consentían los males de las Indias.

Las Casas, con su inmenso celo y actividad pasmosa, no podía haber hecho más de lo que hizo en favor de tan justa causa. ¿A qué publicar entonces su Historia, si los hechos reprobables en ella narrados eran ya del dominio público, circulaban por Europa en otras historias y, sobre todo, eran conocidos más que por nadie por las autoridades, que parecían impotentes para atajarlos? Con razón podía decir en el escrito en que hacía el encargo de que no se publicase: «porque no hay para qué ni ha de aprovechar». Lo único para que hubiera servido sería para que se alzase contra él un coro imponente de quejas y protestas de los que viesen salir a la luz pública sus lamentables hazañas. Mas quien conozca el temple moral de Las Casas a lo largo de su vida y a través de sus escritos, sabe muy bien que ninguna mella habría hecho en él esa consideración si creyera que el publicarla había de «aprovechar» para «bien de los indios y de España», a cuya consecución condicionaba incluso su publicación en el futuro.

"Vocación de historiador".—Puestos los anteriores prenotandos que creíamos convenientes, entremos ya a considerar a Las Casas como historiador. Si bien se examinan las circunstancias de tiempo y lugar en que le toca nacer y moverse, los lazos de familia y sus múltiples relaciones de amistad o convivencia, los hechos a que ha de asistir y las tierras que ha de pisar, y a esto se añaden sus cualidades intelectuales y de temperamento cultivadas como lo fueron con un estudio asiduo y fecundadas con una intensa religiosidad, hay que concluir que Las Casas fué un hombre admirablemente dotado para realizar la tarea histórica a que, en efecto, hubo de dedicarse la mayor parte de su vida. O dicho de otra manera, que poseía una vocación innata de historiador, ya que toda vocación verdadera supone el poseer las condiciones debidas para cumplir la tendencia íntima hacia ella.

Nacido en Sevilla, adonde llega Colón de vuelta del descubrimiento y en donde radicará el flujo y reflujo con el Nuevo Mundo, hijo y sobrino de navegantes que acompañan al descubridor en el segundo viaje, puesto en contacto anticipado con la raza indígena por medio de aquel indio que le trae su padre como regalo exótico, pasando él mismo a las Indias a poco de haberse descubierto y colocado en aquel centro de expansión y dominio de las nuevas tierras que fué por muchos años la isla Española, pasa gradualmente de espectador, siempre interesado, pero a distancia, a testigo presencial de la empresa de América, que recorrerá en gran parte en numerosos viajes, participando algún tiempo del mismo afán de lucro de conquistadores y encomenderos, para convertirse luego en el mejor intérprete y apóstol de la misión altísima que a España incumbía realizar en la más solemne coyuntura de su historia.

En este último aspecto nos es grato presentar a Las Casas como el primer descubridor moral del Nuevo Mundo de que haya noticia, sin exceptuar en el orden del tiempo los dos nombres únicos de Isabel y de Cisneros, que no lograron más que entrever, así la grandeza material del descubrimiento como la trascendencia suma que en el orden espiritual aquél implicaba. Veamos algunas muestras de la grandiosa concepción que el hallazgo de las nuevas tierras le sugiere, en las que advertiremos lo unido que estaba en él el amor a Dios y celo por la dilatación de la fe, con el amor a España y deseo de verla engrandecida espiritual y materialmente.

«Para encarecer y declarar dos cosas he deseado muchas veces tener nueva gracia y ayuda de Dios, y la pluma de Tulio Cicerón con su elocuencia: la una es el servicio inefable que hizo a Dios y bienes tan universales a todo el mundo, en el descubrimiento de este orbe, Cristóbal Colón; la otra la estima y precio en que la serenísima reina Doña Isabel, digna de inmortal memoria, tuvo este descubrimiento... Porque lo primero, ¿a qué se podrá comparar en las cosas humanas haber abierto las puertas tan cerradas de este mar Océano...? ¡Descubrir por su persona y abrir y enseñar el camino para que se descubran tan largas y felices tierras, tan ínclitos y ricos reinos, tan diversas e infinitas naciones... dispuestas para ser traídas al concimiento y fe de su Criador!»

«De donde parece, cuánto se podrá extender este imperio y principado de Jesucristo, cuánto se dilatará su santa Iglesia, cuán extendidos serán los límites de la cristiana religión, en cuántas y cuán infinitas partes... será adorada y reverenciada la bandera e instrumento principal con que fuimos redimidos, digo la Santa Vera Cruz. Pues las almas de los predestinados que el divino beneplácito por estas tierras y entre estas gentes tenía señaladas como granos de trigo celestial para poner en sus trojes divinales, o como piedras vivas muy más preciosas para el edificio de su real y divina casa y ciudad, ¿a qué bienes o a qué riquezas del mundo (porque ni al cielo ni a toda la redondez de la tierra ni a cosa de las criadas) las podrá el hombre comparar?».

«Pues de los temporales y corruptibles tesoros..., ¿qué se podrá decir de la abundancia que por todo este orbe hay?... Por estas riquezas y tesoros temporales se corrobora y hace más fuerte toda la cristiandad... para que los enemigos de nuestra santa fe católica, no como antes se atrevan a cada paso a la impugnar, sino que, aunque junten los más gruesos ejércitos que nunca Jerjes juntó, sola España, la gracia de Dios mediante, los pueda vencer y postrar». («Hist. de las Indias», lib. I, cap. 76).

Por eso, porque tan alto y tan hondo sentía y pensaba, a partir de 1515 hasta que fallece en 1566, Las Casas se constituye en mentor de reyes y gobernantes y encauzador cristiano y genial de toda la empresa de América. Nadie hizo tanto como él por impedir la extinción de los indios y en defensa de sus derechos humanos. Nadie como él promovió con tanto celo y eficacia la obra sobrehumana de la evangelización, obteniendo el envío en gran escala de misioneros, a la vez que procuraba su más cuidadosa selección, y el establecimiento de nuevas misiones y creación de obispados. Incluso la colonización misma, en su aspecto material, le es deudora de iniciativas y mejoras que contribuyeron a fomentarla y redundaron en beneficio de los españoles y de los indios. Puede afirmarse, en una palabra, que lo mejor y más laudable que España hizo en provecho de América fué inspirado, solicitado, propuesto o incluso ejecutado por Las Casas. Lo cual se ha dicho para que el lector calcule si sería capaz de escribir historia quien gastó lo más de su vida en hacerla con hechos personales tan ilustres y en encauzar y elevar la que Es-

paña estaba haciendo y tenía el compromiso providencial de hacer en las Indias.

"Maestro de historiadores".—Antes de estudiarle en el desempeño de su labor histórica, queremos presentarle como teorizante en la materia, haciendo un resumen de sus ideas acerca de lo que debe ser la historia y el historiador. Es principalmente en el prólogo ya citado donde el autor, por decirlo así, pone cátedra y se erige en maestro de historiadores. Mas para esto hay que adelantar también que Las Casas, además de otras muchas cosas, era todo un sabio y erudito eminente. Su conocimiento de los poetas, oradores y filósofos de la antigüedad clásica, no creemos que fuese superado por ninguno de nuestros escritores del siglo de oro, y afirmamos otro tanto de su saber escriturario, patrístico y teológico. A San Agustín, Santo Tomás y San Alberto Magno, por ejemplo, diríase que se los sabe de memoria: tan innumerables son las citas que de ellos hace. En la «Historia de las Indias» le hemos contado las cifras de 175 autores, 232 obras y 809 citas, y en la «Apologética Historia» 225 autores, 453 obras y 2.673 citas.

Así no puede extrañarnos que, tomando por guía a Josefo, vaya enumerando los fines diversos que los principales historiadores, tanto paganos como cristianos, han pretendido al escribir sus obras, del mismo modo que va señalando las cualidades intelectuales y morales que deben adornar al historiador verdadero y reprobando los vicios en que han incurrido o pueden incurrir los que ejercen aquel oficio. Es de ver cómo se engolfa en un maremagnum de citas y referencias de historiadores persas, egipcios, griegos y romanos, con elogio especial de los cristianos Eusebio, Rufino, Casiodoro, San Agustín y Paulo Orosio, para extraer como ingeniosa abeja la más aceptable teoría sobre la historia y sus cultivadores. Pudiera entresacarse un hermoso florilegio de párrafos de este prólogo acerca de la utilidad de las buenas historias y daños que causan las que no lo son, o de la diligencia y fidelidad que ha de observar el historiador al inquirir los hechos o al referirlos y juzgarlos, pero hemos de limitarnos a transcribir unos cuantos y breves.

Sin omitir las conocidas palabras de Cicerón cuando llama a la historia: «testem temporum, vitae magistram, vitam memoriae, veritatis lucem et vetustatis nuntiam», se extiende más en

aducir la autoridad de Diodoro, tal vez por menos conocida, cuando dice: «Magnas merito gratias rerum scriptoribus homines debent, qui suo labore plurimum vitae mortalium profuere... Pulchrum est igitur ex aliorum erratis in melius instituere vita nostra... Sola historia pares verbis res gestas representans, omnem complectitur utilitatem...» Pero para que la historia posea esta excelencia es indispensable, según Methástenes, que los que la escriban se hayan hallado presentes a las cosas acaecidas y en todo caso que «sean varones escogidos, doctos, prudentes, filósofos, perspicacísimos, espirituales y dedicados al culto divino», como entonces eran (añade Las Casas) y son hoy los sabios sacerdotes». Y corrobora nuevamente con palabras de Diodoro la conveniencia de que los historiadores posean todas aquellas cualidades a fin de que cuando relaten las cosas acaecidas teman «determinarse a culpar o excusar de los malos y execrables hechos algunas de las partes», como algunos, dice Las Casas, vemos que han hecho; «o si culparen o excusaren, miren muy bien primero lo que determinan escribir, por el gran perjuicio que de la excusa de unos y culpa de otros, para muchos y muchas cosas pueden provenir en el futuro...»

De todo lo cual, concluye Las Casas por su cuenta, cuánta ha de ser la «fidelidad y prudencia, temor, discreción y sabiduría que se deba guardar en la historia por los cronistas, y cuán culpados y reos serán ante el juicio de Dios, si, precipitándose, no tuvieren en mucho culpar a unos y relevar de culpa a otros contra la verdad y justicia, por los daños que de ello, no sólo a personas particulares, pero a los reyes y reinos pueden nacer».

"Por qué y para qué escribió la "Historia de las Indias".— Una vez establecidos los principios teóricos que él hace suyos y que se propone llevar a la práctica, pasa a concretar el motivo que le impulsó y los fines que intentó al escribir su Historia y que vamos a examinar por partes y con la rapidez posible. Refiriéndose al primero, dice así: «Resta afirmar con verdad, solamente moverme a dictar este libro, la grandísima y última necesidad que por muchos años a toda España de verdadera noticia y lumbre de verdad... cerca deste Indiano Orbe, padecer he visto», a lo que atribuye «las calamidades y daños y despoblaciones de reinos», pereciendo para «la temporal y eterna vida» millones de almas, con los enormes pecados que con ello se

han cometido y el lamentable perjuicio originado a los «reinos de Castilla». Y alude a continuación a los que contribuyeron a aquellos males por haber escrito acerca de los indios «con harto perjuicio de la verdad», a causa de su ignorancia «del principal fin que en el descubrimiento de estas gentes y tierras pretende la divina Providencia», que no es otro sino «el que vestirle hizo nuestra carne mortal», a saber, la conversión y salvación de sus almas, «al cual todo lo temporal debe ser pospuesto, ordenado y dirigido»; y también por la ignorancia que tuvieron aquellos escritores de la dignidad de la criatura racional a la que no pudo Dios permitir que en tan gran número como allí existía, «saliese en toda su especie monstruosa», inhábil para el regimiento de la vida humana e incapaz de ser elevada a la sobrenatural, después de haber muerto Dios por ella; y por último, por haber asimismo ignorado, como se ve por las antiguas historias, que no hubo generación ni casta alguna que a los principios no tuviese muchas bárbaras costumbres y gravísimos y nefandos delitos, las cuales «son hoy naciones bien políticas y cristianas».

Proporcionados a este motivo son los ocho fines, nada menos, por los que dice: «quise tomar este cuidado y acometer entre mis otras muchas ocupaciones este trabajo no poco grande» de escribir la Historia, los cuales no podemos menos de reproducir siquiera en extracto, entreverándoles algún breve comentario. El primero y principal, en un hombre de tan profunda espiritualidad, no podía ser otro que «la honra y gloria de Dios, manifestación de sus profundos e inescrutables juicios, ejecución de su rectísima e infalible justicia y bien de su universal Iglesia». El segundo, «la utilidad espiritual y temporal de los indios, si quizá no son acabados primero y antes que esta historia del todo se escriba», preocupación y temor constante de su vida, que no llegó a consumarse merced a sus incansables esfuerzos. El tercero, «no por agradar ni adular a los reyes de Castilla», cosa de que en otros lugares abomina como la más nociva para ellos y para sus reinos, «sino por defender su honra y fama real», para que ni fuera de España ni dentro de ella puedan nunca atribuirse los males ocurridos a falta de providencia o de justicia por parte de aquéllos. El cuarto, «por el bien y utilidad de toda España» (nótese la perfecta trabazón en esta escala de valores y afectos

inseparables en la mente del autor: Dios, las almas, su rey y su patria), «porque conociendo el bien o el mal destas Indias, entiendo que conocerá la consistencia del bien o del mal de toda ella», observación y sentencia admirable de filosofía de la historia de España y sus Indias nunca, por desgracia, penetrada como merecía. El quinto, «dar claridad y certidumbre a los leyentes de muchas cosas antiguas de los principios» del descubrimiento; y esto, con «certificación de que no hay vivo hombre, sino sólo yo, que pueda como ellas pasaron y tan por menudo referirlas», como, añadimos nosotros, tendremos ocasión luego de comprobar.

El sexto, que merece ser trasladado íntegramente, dice así: «Por librar mi nación española del error y engaño gravísimo y perniciosísimo en que vive y siempre hasta hoy ha vivido, estimando estas océanas gentes faltarles el ser de hombres, haciéndolas brutales bestias incapaces de virtud y doctrina, depravando lo bueno que tienen y acrecentándoles lo malo que hay en ellas, como incultas y olvidadas por tantos siglos, y a ellas, en alguna manera darles la mano, para que no siempre, cuanto a la opinión falsísima que de ellas se tiene, aterradas como están y hasta los abismos permanezcan abatidas».

El séptimo, «por templar la jactancia y gloria vanísima de muchos y descubrir la injusticia de no pocos» que se glorían de aquello de que deberían avergonzarse. Deber doblemente ingrato del historiador cuando son los pecados de sus compatriotas los que ha de poner en evidencia, que Las Casas advierte diciendo: «Y que yo reprenda y abomine las cosas muy erradas de los españoles, nadie se debe maravillar ni atribuirlo a aspereza o a vicio», lo que confirma aduciendo un texto de Polibio.

El octavo y último, «manifestar la grandeza y numerosidad de las admirables y prodigiosas obras que nunca en los siglos olvidados haberse obrado creemos, todo enderezado a que se imiten las buenas y se huya de las malas a vista de los castigos y fin desastrado que los que las perpetraron tuvieron».

Nos parece suficientemente demostrado que Las Casas poseía el mejor conocimiento de lo que debía ser la historia y de cómo había de ser escrita, y que por imperativo de su conciencia se proponía poner en práctica los principios y normas que con tanta lucidez expone en teoría.

"De si escribió de memoria y de su memoria prodigiosa".— Medio apuntada la talla intelectual de nuestro autor, también conviene decir algo de esa preciosa facultad, indispensable para todo historiador y mucho más para el que ha de referir las cosas sucedidas, en gran parte, en tiempo muy lejano de aquel en que las escribe, que es lo que con él ocurre. Precisamente es por este lado por el que le han acometido con verdadero encono ciertos críticos de nuestros días, afirmando que escribía fiado exclusivamente en su memoria cuando tenía ésta muy enflaquecida a causa de sus muchos años, «por no haber tenido la costumbre de ir anotando los sucesos propios y ajenos de que tenía noticia», como dice literalmente uno de ellos.

Distingamos y precisemos bien esta objeción para mostrar su inconsistencia. Hemos dicho que la mayor parte de los tres libros de la «Historia» hoy conocidos, fué escrita en la isla Española entre 1527 y 1534, y repetimos que nuestro aserto es de toda evidencia para quien ponga un mínimo de atención en leer su contenido, si bien reconocemos que es tarea ardua, sino imposible, la de fijar por completo la distinción entre lo escrito antes y después, ni con ayuda de la nueva edición, ni aun acaso del manuscrito. De esto se sigue que la mayor parte de los hechos allí narrados fué escrita a una distancia relativa del tiempo en que habían sucedido y menor en más de unos veinte años a la que los aludidos críticos quieren suponer.

Pero además es falso que haya escrito ni en la isla de Santo Domingo, en los años indicados, ni más tarde en España, fiado en su memoria ni exclusiva ni principalmente. Sin contar ahora los innumerables documentos, de toda especie, por él recogidos o copiados muchos años antes, que conservaba en su poder y que va reproduciendo o extractando en toda su Historia, son numerosas las ocasiones en que cita concretamente sus «memorias» o «memoriales» con que quiere significar sus notas y apuntes de otros tiempos o incluso alguna especie de cuaderno o diario de memorias, y eso como quien escribe a vista de ellas y reproduciendo lo que allí tenía acopiado. Ahí van unas cuantas muestras bien concluyentes.

Trata de la prisión de Caonabo, un cacique de la Española, y después de exponer varias versiones que se daban del hecho, añade: «y hallo en mis memorias...», ofreciendo la que tenía por

más cierta. Refuta a Gonzalo Fernández de Oviedo, en cierto asunto, y concluye: «y esto siento ser más verdad, vistos mis memoriales que tengo de las cosas que acaecieron antes que yo viniese (a las Indias), de que los que las vieron o supieron y tuvieron por ciertas, me informaron». Acerca del motivo de haberse rebelado contra Colón un Francisco Roldán con otros trescientos españoles, dice: «o hallo también en mis memoriales que tuvo principio este levantamiento...» y lo expone extensamente. (Capítulos 102, 109 y 117, respectivamente, del lib. I de la «Historia de las Indias», edic. de México, 1951).

Pero hay, en efecto, muchas ocasiones en que, para relatar las cosas pasadas que había visto u oído, no dispone de material escrito, o porque cuando tuvo noticia de ellas no pensaba en escribir su Historia, o porque, aun después de pensarlo, no hay ser humano que ante los múltiples sucesos que ante él se desarrollan, sea capaz de prever todos los datos y pormenores que le convendría anotar. En tales casos se ve obligado a recurrir a su memoria y utilizar el inmenso archivo de sus recuerdos, porque es aquí el momento de probar que poseía una memoria verdaderamente prodigiosa.

Uno de los casos en que esto se advierte, es en la oportunidad de las citas o referencias de autores y cosas antiguas que trae a cuento de hechos semejantes que ha de narrar y que no cabe suponer que se pusiera en el acto a rebuscarlos de intento.

Así, por ejemplo, a propósito de unos indios de la Española que usaban el pelo muy largo, dice: «Desta manera solían en Castilla la Vieja... antiguamente criar los cabellos como las mujeres...; así lo cuenta en su lib. III Strabo». (Hist. de las Indias», lib. I, cap. 120). Habla más adelante de un cacique que, perseguido por los españoles, fué a ponerse al amparo del cacique de otra provincia, y dice que fué mejor recibido por éste, que Pompeyo lo fué de Tolomeo, «como cuenta Julio César en sus «Comentarios de las guerras civiles». Acerca de la ayuda que prestó Cortés a los indios de Cempoal, que decían que estaban tiranizados por Moteczuma, comenta que lo hubiera hecho muy bien Cortés si imitara al capitán romano «Tito Quincio, que libró a los pueblos de Grecia de la opresión del rey de Macedonia, dándoles entera libertad». (Lib. III, cap. 122).

De igual modo nos indican su feliz retentiva los numerosos textos de la Escritura, sentencias morales y hechos ejemplares o prodigiosos que se le vienen a los puntos de la pluma en relación con lo que trata, sin que falte quien a causa de esto le tache de difuso e indigesto en el estilo, objeción en que no hemos de reparar ahora porque en nada empece lo que venimos probando.

Otra forma en que se manifiesta su excelente memoria es en la multitud de citas que le ocurren al escribir y de las que, recordando la sustancia, y a las veces hasta la letra, se ha olvidado del autor, o del libro o parte en que éste lo trae, dejando entonces en blanco el lugar correspondiente, y de lo cual damos, por su curiosidad, los siguientes ejemplos tomados de la Apologética Historia»: «Así lo refiere San Jerónimo en ». «Según el Filósofo en el cap. de la «Política». «Según el mismo autor en el libro ya dicho, cap. de la «Prudencia». «San Agustín en el libro de las «Confesiones». «Aristóteles en el libro 2.° cap. de la «Política». «Así lo acostumbraban las mujeres de los tártaros como dice ». «También me acuerdo haber leído en las obras de Alberto Magno... ». «Acuérdome haber leído en la «Historia de los danos»..., lib. 6.°». «Según Atanasio, creo que sobre las epístolas de San Pablo.»

Pero viniendo a las pruebas que nos da de eso mismo en la materia propiamente histórica, aduciremos las siguientes, entre las innumerables que existen. Habla de las navegaciones de los portugueses por las costas de Africa y de lo que ellas y su residencia en la isla de Puerto Santo le aprovecharon a Colón para el estudio acerca de la posibilidad del descubrimiento, y todo eso con numerosas particularidades, según lo que recordaba haberle dicho el hijo de aquél, Don Diego, en Barcelona, el año 1519. (H. de las I.») lib. I, cap. 4). Refiere el diálogo que sostuvieron el rey Don Fernando el Católico y el mismo Don Diego sobre las pretensiones de éste a que se le restituyesen los privilegios que correspondían a su padre, tal como se lo había contado aquél en Madrid el año 1516. (Lib. II, cap. 47). Trata de un gobernador de la isla de Puerto Rico y de si había sido nombrado por el Rey o por el citado Don Diego, y dando sus razones en favor de lo segundo, dice al fin: «Paréceme que esto es lo menos dudoso, si... la memoria de cerca de cincuenta años que han pasado, no me dejó». (Lib. II, cap. 51). Y que no le

había dejado la memoria se adivina por las muchas noticias y circunstancias de aquel tiempo que refiere sobre el hecho en cuestión.

Por último, una de las pruebas convincentes de su memoria extraordinaria nos la ofrece al relatar el segundo viaje de Colón, a más de treinta años de distancia si escribía esto en la Española y a más de cincuenta si lo hacía en España, dando cuenta detallada del número de navíos y de la forma de adquirirlos, de cuántas fueron las personas que en ellos se embarcaron, tantos de a caballo y tantos peones, de las armas, bastimentos, mercaderías y rescates que llevaron, con los nombres, apellidos y naturaleza de más de veinte personas principales, cargos que cada una llevaba, juramento de fidelidad que hicieron a los Reyes y a Colón en su nombre, día y hora en que partieron de Cádiz y derrota que tomaron, con muchos otros pormenores relacionados. Y que todo esto lo escribe de memoria se deduce claramente del mismo relato donde confiesa una vez no acordarse del nombre del que iba por tesorero de la armada y cuando alude a otras personas notables «cuyos nombres, dice, la memoria ya atrás ha dejado». (Lib. I, caps. 82 y 83).

"Documentación y crítica".—A las innumerables noticias de todo tiempo archivadas en su memoria y a las que fué consignando en sus «memorias» y «memoriales» mucho antes de escribir su Historia, hay que añadir la documentación copiosísima que buscó con avidez y recogió exprofeso desde que se propuso escribirla.

Nosotros podíamos hacer sobre esto una exhibición sorprendente dando la lista completa de las setenta y tantas cartas y más de otros cien documentos de varia especie que utiliza Las Casas en esta obra, transcritos íntegramente muchos de ellos, en los más de los casos reproduciéndolos en parte y las menos veces resumiendo su contenido o aludiendo a él simplemente. Baste recordar que el hecho, en tales proporciones, es único no sólo entre sus contemporáneos sino aun muchos años después entre los historiadores de nuestras cosas y especialmente entre los cronistas de Indias.

Y si tal fué su diligencia en buscar las fuentes de información manuscritas, sobra el decir que no fué menor la que puso en adquirir las impresas, de las que cita hasta catorce, algunas recién

salidas de la imprenta, señalando por lo general la parte o capítulo correspondiente como lo haría un historiador actual, y refiriéndose tan sólo al autor o al libro cuando no hace falta otra cosa.

Pero con ser esto tan importante, aún lo es más, si cabe, la perspicacia y ojo crítico con que examina tan enorme caudal de informaciones y datos al incorporarlos a su obra. Pondremos un ejemplo en el que se verá reflejado, a la vez, su amor a la justicia, el cuidado en apurar la verdad de los hechos y la escrupulosidad en no adelantar un juicio en firme sobre ellos sin pruebas suficientes.

Fué Las Casas el primero en advertir lo improcedente de que se llamase América a la tierra firme descubierta por Colón, de donde vino el dar luego ese nombre a todas las Indias, a causa de haberse atribuído Américo Vespucio a sí mismo e indebidamente aquel descubrimiento. Sobre lo cual dice lo que sigue: «Y maravíllome yo de D. Hernando Colón, hijo del mismo Almirante, que siendo persona de buen ingenio y prudencia, y teniendo en su poder las mismas navegaciones de Américo, como lo sé yo, no advirtió en este hurto y usurpación que Américo Vespucio hizo a su muy ilustre padre». (I, 163).

Son varios más los lugares en que Las Casas toca esta materia en un verdadero alarde de crítica interna sobre lo escrito por Vespucio o a él atribuído, para deducir la prioridad de Colón en aquel descubrimiento. Pero siempre equitativo y prudente, no se resuelve a culparle de falsedad sin muy detenido examen. Y así, en el cap. 139, a pesar de las contradicciones cronológicas que advierte en las «Navegaciones», hace lo posible por excusar al supuesto autor, cuando dice: «Verdad es que parece haber habido yerro y no maldad en esto», o «también se pudo errar la péndola en poner el año 99 por el 98...».

Mas luego, refiriéndose a lo que aquí dice, resuelve con firmeza del modo siguiente: «En el cual capítulo trabajé de poner por dudoso, si el Américo había de industria negado tácitamente este descubrimiento primero haber sido hecho por el Almirante y aplicado a sí sólo, porque no había mirado lo que después colegí de los mismos escritos de Américo, con otras escrituras que de aquellos tiempos tengo y he hallado. Por lo cual digo y afirmo haber sido gran falsedad y maldad la de Américo, que-

riendo usurpar contra justicia el honor debido al Almirante...» (I, 163), y aduce a continuación las pruebas más concluyentes. Notemos, por fin, que los críticos modernos dan por dudosa la autenticidad de las «Navegaciones» atribuídas a Vespucio, si bien las creen fundadas en ciertas cartas por él escritas, lo cual se anticipó a suponer Las Casas al referirse a Vespucio «o a los que imprimieron sus cuatro navegaciones». (I, 139).

Donde acaso resaltan más y mejor las cualidades intelectuales y morales de historiador que Las Casas poseía, es en las numerosas ocasiones en que se ve precisado a refutar al cronista Gonzalo Fernández de Oviedo. Mas como la materia es copiosísima, daremos en nota una relación de los lugares en que Las Casas le critica para que el lector curioso pueda comprobar por sí mismo lo que decimos, limitándonos en el texto a presentar alguna muestra de esas críticas y del modo en que las hace (1). Y aprovechamos esta ocasión para anticipar, en contra de algunos, lo que el que leyere podrá al cabo, juzgar por sí mismo, acerca de la supuesta enemistad que a este cronista profesase nuestro autor. Las Casas no fué enemigo de Oviedo, ni le aborreció a él ni a nadie; lo que hizo respecto de él, como de tantos conquistadores y encomenderos, no fué más que odiar el pecado, condenarle y hacer lo imposible por convencer de él al pecador, a la vez que le compadecía y perdonaba y deseaba que Dios le perdonase.

Lo primero de que le critica es de haber brindado a los Reyes de España la opinión «sola y singular» de que nuestra patria se había llamado Hesperia por el nombre del rey Hespero, para asegurarles del derecho que poseían sobre las Indias a causa de haber reinado Hespero en ellas. Le llama «el primero imaginador desta sotileza», prueba del modo más convincente, aunque sobra el decirlo, que tal opinión es «ficticia y frívola», y termina: «Luego culpable adivinar es y lisonjear a España y vender a los reyes della las cosas que nunca fueron» al afirmar «que en los siglos pasados estos indios e islas hubiesen a España pertenecido». (I, 15). En el siguiente capítulo le demuestra, con un pro-

(1) Véase: «Historia de las Indias», lib. I, caps. 40 y 109; lib. II, caps. 1, 5, 9, 10, 55 y 56, y lib. III, caps. 23 y 24, y 142 a 146, ambos inclusive.

pósito parecido, que las islas de Cabo Verde no son las Gorgonas de los antiguos, como él pretende.

Más importante que estas disquisiciones histórico-mitológicas, es la cuestión que trata en el cap. 39 del mismo lib. I, al vindicar para Colón la gloria principal del descubrimiento, por la fe y perseverancia que tuvo en proseguir el camino para realizarle a pesar de las repetidas quejas, protestas y amenazas de la tripulación, en contra de Oviedo que la atribuye a los Pinzones; tema sobre el que vuelve más de propósito y que dilucida plenamente en el cap. 65 también del I lib.

En el cap. 23 del lib. III es donde escribe unas palabras que escandalizan mucho, no diremos con qué clase de escándalo, a los que disfrazan con la simpatía hacia Oviedo el aborrecimiento de Las Casas, y que son las siguientes: «Si la historia de Oviedo llevara en la frente escrito cómo su autor había sido conquistador, robador y matador de indios, y haber echado en las minas gentes dellos, en las cuales perecieron, y así ser enemigo cruel de ellos, como se dirá y él mismo lo confiesa, al menos entre los prudentes y cristianos y cuerdos, poco crédito y autoridad su historia tuviera.»

Veamos ahora con palabras del mismo Las Casas el por qué fundamental del precedente y de otros juicios y censuras que emite en contra de aquel cronista: «Si infamar una sola persona, puesto que se dijese verdad, descubriendo sus pecados, de donde le puede venir, y peor si le viniese, algún gran daño, es grande pecado mortal y es obligado el tal infamador a restitución de todo aquel daño, ¿qué pecado fué el de Oviedo y a cuánta restitución será obligado, habiendo infamado de tan horrendos pecados a tan sinnúmero de gentes... por la cual infamia incurrieron todas en odio y horror de toda la cristiandad... (como ha días que publicó su falsa historia, dice en otra parte), por lo cual, los que allá pasaron «no hicieron más cuenta de matar indios que si chinches mataran...?» (III, 143).

En efecto, Oviedo había infamado a los indios de la Española y de Cuba de ser todos sodomitas, y a éstos y en general a todos los de las demás tierras, «de otros grandes pecados y de ser bestias», acerca de lo cual dice Las Casas: «Bien creo que de haberlo escrito, donde quiera que hoy esté le pesa (ya había muerto), y plega a Dios que sea pesar con fruto de conciencia».

En los cinco capítulos que van desde el 142 al 146, refuta a Oviedo y vindica a los indios de cuantas infamias aquél les imputa, y dice lo que sigue: «Y así podemos convencer a Oviedo de inmensas mentiras, puesto que a sabiendas él no haya querido mentir, sino que se cegó dando crédito «a los que le referían mentiras y él también de suyo las dijese sin creer que las decía». A tanto llega la nobleza o la caridad de Las Casas, que aun a Oviedo guarda la consideración de no atribuirle el intento de mentir e infamar. (Id., id.)

Esto por lo que hace a los indios, que era lo que de verdad dolía a Las Casas, que en cuanto a lo que Oviedo dijo de falso y avieso contra su persona, es muy poco el espacio que dedica a refutarle, como en III, 140, donde casi se limita a transcribir las palabras de aquél, para terminar con estas suyas: «Lo cual todo Nuestro Señor le perdone, pues ya está en la otra vida». Lo mismo que, después de haber referido el final desastroso que tuvo su proyecto colonizador de Cumaná, traslada lo que de ello dicen Oviedo y Gómara dejando a la discreción del lector que coteje lo que él y ellos dicen para que «juzguen cuál lleva más semejanza de verdad y cuánta fe se deba dar a todo lo que estos escriben, pues en cosas tan manifiestas tuvieron tanto descuido en referir la verdad, si no les cegó su propia malicia, lo que no osaría creer». Y cuenta que la malicia, y las burlas y los cargos injuriosos de uno y otro contra él son bien palmarios.

"Imparcialidad de su relato".—Supuesta la actitud de Las Casas como protector y padre compasivo de los indios, nos queda por ver si ello ha podido influir para juzgar a los españoles solamente a través del prisma de enemigos de aquéllos privándole de la imparcialidad suficiente para estimarles por otros conceptos, con lo que su Historia adolecería del más grave defecto. Pero queremos afirmar y demostrar acerca de esto (ya queda indicado al tratar de Oviedo), que la indignación y el odio de Las Casas tenía por objeto los delitos y los abusos, y no las personas que los cometían, doliéndole más que éstas fueran de su misma nación, ya por la mayor caridad que como a más prójimos les debía, ya por la deshonra de su patria, que él tanto temía, que de las obras de aquéllos podía redundar. Tanto, que la mejor prueba del amor y predilección que sentía por sus compatriotas, es la de ver cómo se complace en poner de relieve cualquiera

buena cualidad que en ellos acierte a descubrir, prescindiendo en absoluto de que a la vez pesase sobre ellos la odiosidad de los mayores crímenes cometidos contra los indios. A la demostración de este espíritu suyo de generosa imparcialidad va encaminada la larga serie de testimonios salidos de su pluma con tal objeto.

Comenzaremos por la semblanza y elogio que nos hace del conquistador Alonso de Hojeda, a pesar de haber sido uno de los que más se excedió en las guerras y asaltos que hizo a los indios. Entresacaremos tan sólo algunas frases, por su desmedida extensión. «Era mancebo cuyo esfuerzo y ligereza se creía entonces exceder a muchos hombres...». «Todas las perfecciones que un hombre podía tener corporales, parecía que se habían juntado en él, sino ser pequeño». Describe varias de las proezas que hizo antes de ir a las Indias y mucho más las que realizó en ellas. «Era muy devoto de Nuestra Señora, y su juramento era, «devoto de la Virgen María». Y termina: «Finalmente murió en la ciudad de Santo Domingo, paupérrimo y en su cama, créese que por la devoción que tenía con Nuestra Señora, que no fué chico milagro. Mandóse enterrar en San Francisco en la entrada de la iglesia, donde todos los que entrasen fuesen los primeros sus huesos los que pisasen». (I, 82) (2). «Y plega o haya placido a Dios de haberle dado conocimiento antes de la muerte, de haber sido pecados los males que hizo a indios». (II, 5).

De Don Frey Nicolás de Ovando, que fué por Gobernador de las Indias en 1502, dice lo siguiente: «Este caballero era prudentísimo y digno de gobernar mucha gente, pero no indios, porque con su gobernación inestimables daños les hizo». Le describe física y moralmente con rasgos de un admirable verismo, y entre otras muchas alabanzas hace la que sigue: «Fué, cierto, ejemplo de honestidad y de ser libre de codicia este buen caballero, en esta isla, donde pudiera con mucha facilidad en lo uno y en lo otro corromperse». Y tratando de la residencia de su cargo que no pudo dar por haberle sorprendido antes la muerte, dice: «Plega a Dios que la residencia que Dios le tomó en su divinal juicio, le haya sido favorable, porque, en verdad, yo le amaba, fuera de los yerros en que ciegamente incurrió». (II, 3).

---

(2) Desde aquí, mientras no se advierta lo contrario, los capítulos señalados corresponden a la edición de la Academia de la Historia.

De Alonso Maldonado dice, al hablar del personaje anterior: «Trajo consigo por Alcalde mayor un caballero de Salamanca y licenciado, llamado Alonso Maldonado, persona muy honrada, prudente y amigo de hacer justicia y humano». (II, 3). Y en el cap. 50 del mismo libro, añade: «El licenciado Alonso de Maldonado era muy hombre de bien, justiciero y que se holgaba siempre, más de concertar los pleiteantes, que no que viniesen ante él a pedir su derecho». Sepa ahora el lector que estas alabanzas las hace Las Casas del hombre que, después de haber sido encumbrado por recomendación suya a presidente de una Audiencia, trató a su bienhechor, ya Obispo, con el descomedimiento más impropio de la dignidad de ambos. Hasta aquí llega la imparcialidad y nobleza de Las Casas, hasta olvidar los agravios recibidos devolviendo bien por mal a quien se los ha inferido.

De modo semejante procede respecto del bachiller Lucas Vázquez de Ayllón, del que dice que era hombre «muy entendido y muy grave»; corto elogio, porque sin duda la condición del sujeto no daba lugar a más, pero que por tratarse de quien, siendo oidor de Santo Domingo denunció con falsedad y en materia grave al autor, de haber sido éste rencoroso, hubiera omitido totalmente.

De la gente que acompañó a Colón en el segundo viaje, que es donde habla de Hojeda, dice: «Por Capitán General de la flota vino Antonio de Torres, hermano del ama del príncipe Don Juan, persona notable, prudente y hábil para tal cargo». «Vino por Veedor un Diego Marque, hidalgo de Sevilla, y honrada persona y de autoridad». «Vino también un Gorvalán, mancebo muy esforzado, y un Luis de Ariga, persona de esfuerzo y de prudencia». «Otras muchas personas notables vinieron... y que según las leyes y reglas del mundo, debieran ser puestas en este catálogo». (I, 8, 2).

Es claro que no puede hacernos un catálogo semejante de los que fueron en el tercer viaje por haber sido, en su mayor parte, delincuentes a los que se conmutó las penas merecidas por ir a servir cierto tiempo en la isla Española. Cita solamente a Pedro de Arana, que fué por capitán de uno de los navíos, diciendo que «era hombre muy honrado y bien cuerdo, el cual yo bien conocí». (I, 130). Pero ni aun a los mismos penados quiere dejar sin alguna mención laudable, y así dice: «De éstos conocí yo en

esta isla algunos, y aun alguno desorejado, y siempre le conocí harto hombre de bien». (I, 112).

Al tratar de la prisión de Colón, dice que Bobadilla nombró por Capitán de los navíos en que envió aquél a España, confiándole su custodia, a Alonso de Vallejo, «persona prudente, hidalgo y muy honrado, y harto amigo mío». (I, 132). Vuelve a hablar de Ovando, y dice que dió la alcaidía de una fortaleza a un sobrino suyo llamado Diego López de Saucedo, «persona muy cuerda y de autoridad y muy honrado». (II, 8).

Del conquistador Diego de Nicuesa, dice: «Hubo un vecino en esta isla y en la ciudad de la Concepción... llamado Diego de Nicuesa, que había venido con el Comendador mayor, hijodalgo, que había servido de trinchante a Don Enrique Enríquez, tío del Rey Católico, persona muy cuerda y palanciana y gracioso en decir, gran tañedor de vihuela, y sobre todo gran jinete, que sobre una yegua que tenía hacía maravillas. Finalmente, era uno de los dotados de gracias y perfecciones humanas que podía haber en Castilla; sólo tenía ser mediano de cuerpo, pero de muy buenas fuerzas, y tanto, que cuando jugaba a las cañas, el cañazo que él daba sobre la adarga, los huesos decían que molía». Después de otras muchas cosas, pues siente deleite en encomiarlo todo, cuando hay lugar, dice, refiriéndose a los impedimentos que le pusieron cuando salió de la Española a descubrir: «Valiérale más que allí le detuvieran y que muriera encarcelado, según el triste fin que le estaba esperando». (II, 52).

Del famoso descubridor del Pacífico, Vasco Núñez de Balboa, dice que «era mancebo de hasta treinta y cinco años, bien alto y dispuesto de cuerpo, y buenos miembros y fuerzas, y gentil gesto de hombre muy entendido y para sufrir mucho trabajo». Y en otra parte: «Era de buen entendimiento, y mañoso, y animoso, y de muy linda disposición y hermoso de gesto y presencia». Y al hablar de su muerte, hace notar la crueldad de su suegro, Pedrarias Dávila, y la injusticia con que le condenó sólo por celo y sospechas, sin ninguna clase de pruebas y sin darle lugar a descargo, así como hace notar que «murió habiéndose confesado y comulgado y ordenado su alma según lo que el tiempo y negocio le daba lugar». (II, 62; III, 39 y 76).

De Diego Velázquez, conquistador y Gobernador de Cuba, dice: que «de todos los españoles que bajo su regimiento vivían

era muy amado porque tenía condición alegre y humana... Era muy gentil hombre de cuerpo y de rostro, y así amable por ello; algo iba engordando, pero todavía perdía poco de su gentileza; era prudente, y aunque tenido por de grueso entendimiento, pero engañóles con él». Y en otra parte dice, «que le mandó llamar para que pasase con él a Cuba, por el amistad que en esta isla (la Española) habíamos tenido». (III, 21 y 26). En el ca. 27 aún añade sobre él lo siguiente: «era de condición que todo lo perdonaba pasado el primer ímpetu, como hombre no vindicativo, que usaba de benignidad».

De Pánfilo de Narváez, capitán de Velázquez en Cuba, dice: «Era hombre de presencia autorizada, alto de cuerpo, algo rubio, que tiraba a ser rojo, honrado, cuerdo, pero no muy prudente, de buena conversación, de buenas costumbres, y también para pelear con indios muy esforzado, y debíalo ser quizá para con otras gentes, pero sobre todo tenía esta falta, que era muy descuidado». (III, 26). De Diego Morales, capitán en Cuba como el anterior: «Era natural de Sevilla, hombre de autoridad y persona honrada». De Juan de Grijalva, capitán también de Velázquez en Cuba y descubridor después del Yucatán y costa de México: «Era mancebo sin barbas, pero mancebo de bien, el cual siempre obedeció e hizo lo que el Clérigo (Las Casas) le aconsejaba, el tiempo que le duró el cargo de capitán en lugar de Velázquez (III, 28).

En el cap. 110, hablando del encuentro que en la exploración de dicha costa tuvieron sus soldados con los indios y en el que éstos recibieron poco daño, lo atribuye a que Grijalva, que de su naturaleza no era cruel, «antes blando y de condición buena, prohibió a los españoles que los persiguiesen». Aun vuelve a decir de él, cap. 113, que apremiándole los soldados en San Juan de Ulúa para que saliese a tierra a poblar, nunca quiso hacerlo porque lo llevaba prohibido en la «instrucción» de Velázquez, porque, explica: era de tal condición de su naturaleza, que no hiciera, cuanto a la obediencia y aun cuanto a la humildad y otras buenas propiedades, mal fraile, y por esta causa, si se juntaran todos los del mundo, no quebrantara por su voluntad un punto ni una letra de lo que por la instrucción se le mandaba, aunque supiera que lo habían de hacer tajadas. Yo le conocí y conversé harto, y entendí siempre de él ser a virtud y obedien-

cia y buenas costumbres inclinado, y muy sujeto a lo que los mayores le mandaban». Y aun añade en el cap. siguiente: «Siempre le conocí para los indios piadoso y moderado».

De Cristóbal de Cuéllar, suegro de Velázquez: «Era hombre muy prudente, y había servido al Príncipe Don Juan de darle la copa... Mostróse siempre demasiado servidor del Rey y celador de su hacienda; y dije demasiado, porque solía decir que por el servicio del Rey daría dos o tres tumbos en el infierno. Bien podía ser que lo dijese por gracia, pero gracia era desgraciada y de mal ejemplo para cualquier cristiano» (III, 28). De su hija, Doña María, que murió a los cinco días de casada con Velázquez, dice: «Pareció que Dios quiso para sí aquella señora, porque dicen que era muy virtuosa, y quiso prevenirla con la intempestiva muerte, porque quizá con el tiempo y prosperidad no se trastornara». (Id. id.)

Del Gobernador Bobadilla, al tratar de la residencia que le tomó Ovando, dice: «En la cual era cosa de considerar ver al Comendador Bobadilla cuál andaba sólo y desfavorecido... sin que hombre le acompañara de los que él había favorecido. Y en la verdad, él debía ser de su condición y naturaleza hombre llano y humilde: nunca oí de él por aquellos tiempos, que cada día en él se hablaba, cosa deshonesta ni que supiese a codicia, antes todos decían bien de él; y puesto que por haber dado licencia a los españoles les diese materia de quererlo bien, todavía si algo tuviera de los susodichos vicios, algún pero o si no se dijera». (II, 6). Es digna de notar esta alabanza teniendo en cuenta lo que Bobadilla se excedió en el trato que dió a Colón, por el afecto grande que a éste tenía Las Casas.

Del Tesorero real en la Española, Miguel de Pasmonte, dice: «Persona, cierto, veneranda, de gran cordura, prudencia, experiencia y autoridad, aragonés, criado muy viejo del Rey Católico, señaladamente honesto, y de quien se tuvo opinión haber sido casto toda su vida». (II, 42).

De Hernán Cortés, nos habla a la vez que de Andrés de Duero, por haber sido ambos secretarios de Velázquez, y dice de ellos: «Andrés de Duero era tamaño como un codo, pero cuerdo y muy callado y escribía bien. Cortés le hacía ventaja en ser latino, porque había estudiado leyes en Salamanca y era en ellas bachiller; en lo demás era hablador y decía gracias, y más

dado a comunicar con otros que Duero, y así no tan dispuesto para ser secretario. Era muy resabido y recatado, puesto que no mostraba saber tanto, ni ser de tanta habilidad como después lo mostró en cosas arduas; era natural de Medellín, hijo de un escudero que yo conocí, harto pobre y humilde, aunque cristiano viejo y dicen que hidalgo». (III, 27). Al final del mismo capítulo añade: «Casóse al cabo (con Catalina Xuárez), no más rico que su mujer; y en aquellos días de su pobreza, humildad y bajo estado, le oí decir y estando conmigo me lo dijo, que estaba tan contento con ella como si fuera hija de una duquesa». Leído este bosquejo tan desapasionado, nadie creería que tal vez ha sido Cortés el conquistador a quien Las Casas se ve obligado a enjuiciar más duramente.

Del conquistador Francisco Hernández de Córdoba, dice: «Era harto amigo mío, muy suelto y cuerdo, y harto hábil y dispuesto para prender y matar indios». (III, 96). Y adviértase que esto lo dice como elogio, pues a pesar de ser tan amigo de él, no debió encontrar otra cosa de qué alabarle.

De Amador de Lares, Contador del Rey en Cuba: «Era hombre astutísimo, que había gastado, yo le oí, veintidós años en Italia, y llegó a ser maestresala del Gran Capitán, que es argumento de no ser de entendimiento tardo... Era harto bajo de cuerpo, y sin saber leer ni escribir, pero la prudencia y la astucia suplía las otras faltas». (III, 114). Del capitán Gonzalo de Ocampo: «Era amigo del Clérigo (Las Casas) y mostró pesar de su soledad y en ella le consolaba». «El Clérigo, de muchos años atrás conocía y amaba al dicho Gonzalo..., y le era naturalmente aficionado, porque tenía la conversación amigable, y en sus dichos y habla era graciosísimo». (III, 158 y 160). Del capitán Hernando de San Miguel: «Era de los antiguos de esta isla», y de tan habituado a guerrear indios, «así andaba sobre las sierras y sobre las peñas, descalzo como calzado; fuera de esto, era hombre de bien e hidalgo, natural de Ledesma o Salamanca»». (III, 127).

Ni aun acerca de tan funesto personaje como Pedrarias, deja Las Casas de consignar alguna buena calidad que de él supo, y así dice: «Que era señalado justador y adornado de otros naturales dones...» (III, 53). Lo mismo hace respecto de Juan de Ayora y Gaspar de Espinosa, que fueron acaso los principales

instrumentos de la furia destructora de Pedrarias, y de los cuales dice: «Llevó por Capitán general a un Juan de Ayora, hermano de Gonzalo de Ayora, de quien se dijo casi lo que de el Marqués de Santillana, que las letras no embotaban la lanza...» «Por Alcalde mayor llevó a un licenciado por nombre Gaspar de Espinosa, natural de Valladolid, hombre bien entendido...» Tampoco a la mujer de Pedrarias quiere dejar sin alguna mención elogiosa, y así dice de ella: «Era notable dueña, llamada Doña Isabel de Bobadilla y Peñalosa, sobrina de la marquesa de Moya... La dicha Doña Isabel, determinado Pedrarias de ir aquel viaje sin ella, ella, como matrona varonil, no quiso por ninguna manera, sino seguir por mar y por tierra a su marido». (III, 5).

Pero este artículo se prolonga en demasía, y siendo mucho lo que queda por decir de la «Historia de las Indias» y de Las Casas considerado como historiador, no hay más remedio que aplazarlo para un tercer artículo.

FR. MANUEL M.ª MARTINEZ, O. P.

(Continuará)

Boletín de Derecho Canónico

I

DOCUMENTOS PONTIFICIOS

A) Motu propio, *Postquam Apostolicis Litteris,* de Pío XII, sobre *los Religiosos, los Bienes temporales de la Iglesia* y *el Significado de las palabras para las Iglesias Orientales.*

En los Boletines correspondientes a los años 1949 y 1950 dimos cuenta de otros dos Motus propios sobre *la disciplina del Sacramento del Matrimonio* y sobre *los Juicios para la Iglesia Oriental,* respectivamente, anotando algunas de las diferencias existentes entre los mismos y el Código de la Iglesia Latina.

Algo parecido intentamos hacer ahora respecto de los 325 cánones que abarca el presente, dividido en tres partes, conforme aparece en su epígrafe.

Emplearemos las mismas denominaciones que en los anteriores, usando los vocablos *Codex* y *Derecho Oriental,* el primero para la Iglesia Latina, y los otros para las Iglesias Orientales.

Comenzaremos por advertir que en el Indice general, la Parte I, en vez del título «De Religiosis» que figura en el *Codex* y en el epígrafe de este Motu propio, en el *Derecho Oriental* se rotula «De monachis ceterisque religiosis».

Por lo que atañe a los cambios introducidos en la redacción, merecen destacarse los siguientes: *a*) Cuando alude a la Sede Pontificia emplea siempre el apelativo «Apostólica», a diferencia del *Codex* que algunas veces usa el «Santa»; *b*) La cláusula «congrua congruis referendo» que en ocasiones emplea el *Codex,* la sustituye el *D. O.* por ésta: «nisi rei natura obstet», y la «sermonis contextu» por esta otra: «ex iure» o ex legis contextu»; *c*) Tocante a los religiosos emplea el *D. O.* el vocablo

«estatutos», en vez de «regla y constituciones» del *Codex*, pero conserva esta última palabra en los cánones 224-231 refiriéndose a las *Sociedades sin votos públicos*.

PARTE I

DE LOS MONJES Y DEMAS RELIGIOSOS

Lo correspondiente al can. 487 del *Codex*, donde se pone la noción del estado religioso, distribúyelo el *Derecho Oriental* en dos cánones, introduciendo algunas modificaciones en su contenido.

Para que el lector se dé cuenta de las mismas, vamos a reproducir el texto del *D. O.* subrayando las palabras que afectan a dichas modificaciones

Can. 1. Status religiosus *est* stabilis vivendi modus *in aliqua societate ab Ecclesa approbata*,—el *Codex*, en vez de esto, pone: *in communi*—, quo fideles... et paupertatis, *sub legitimo Superiore, ad norman statutorum*... En el *Codex* no se encuentran estas dos últimas cláusulas.

Lo concerniente al significado de algunos vocablos empleados con frecuencia en el Derecho de los religiosos, de que se ocupa el *Codex* en el can. 488, lo remite el *D. O.* a la tercera parte, cánones 312-314, como a su tiempo veremos.

El *D. O.* consagra un canon a los ermitaños, del tenor siguiente: Can. 4. Canones de religiosis etiam eremitas obligant, nisi contrarium obstet ex natura rei vel ex approbatis uniuscuiusque Religionis statutis.

El can. 6 del *D. O.*, correlativo al can. 491 del *Codex*, señalando el orden de precedencia, dispone: § 1. 1.° ...monachi (praecedunt) ceteris *religiosis*,—regularibus—pone el *Codex*.

2.° Firmo praescripto n. 1, Religiones iuris pontificii praecedunt Religionibus iuris patriarchalis; hae, Religionibus iuris eparchialis.

Y es que, según advierte después el can. 312 § 2, en el *D. O.* además de los Institutos de derecho diocesano y de derecho pontificio, hay esa otra categoría intermedia, o sea, de derecho patriarcal.

Capitulo I.—DE LA ERECCION Y SUPRESION DE LAS RELIGIONES, DE LAS PROVINCIAS Y DE LAS CASAS

El *D. O.* distingue tres clases de Monasterios: *a*) *stauropegiacos, b*) autónomos o *sui iuris*, y *c*) dependientes (estos últimos se subdividen en *filiales* y *subsidiarios*) (can. 313 § 2, 2.°)

La erección de los primeros está reservada a los Patriarcas. Los Obispos residenciales pueden erigir los segundos, consultando antes al Patriarca en los patriarcados, y fuera de éstos, a la Sede Apostólica. Mas para erigir un monasterio dependiente sólo se requiere la intervención del Prelado diocesano (can. 8 §§ 1, 2).

El can. 497 § 2 del *Codex* advierte que «el permiso para fundar una casa (religiosa) lleva consigo, tocante a las religiones clericales, la facultad de tener iglesia u oratorio público anejo a la casa...» El *D. O.*, can. 9, indica eso mismo respecto de los monasterios autónomos y de los filiales; pero tocante a los monasterios subsidiarios únicamente les concede oratorio semipúblico, y otro tanto dice en orden a la licencia para «edificar y abrir escuelas, hospederías u otros edificios por el estilo, separados del monasterio aunque sea exento».

El *D. O.* (can. 11) permite la Confederación de varios monasterios autónomos, ya de varones, ya de mujeres, siempre que tengan la misma índole jurídica y, si son de derecho diocesano, que pertenezcan a una misma diócesis, con licencia de la legítima autoridad, a la cual se reserva también aprobar las leyes por las que haya de regirse la federación.

Es autoridad legítima, a dicho efecto, el Ordinario del lugar, tratándose de monasterios de derecho diocesano; el Patriarca, si son *stauropegiacos*; la Sede Apostólica, cuando sean de derecho pontificio.

El can. 13 del *D. O.* concuerda con el can. 492 del *Codex*; pero a lo de éste añade que «los Patriarcas, obtenido el consentimiento de la Sede Apostólica, pueden fundar Ordenes; mientras que para fundar Congregaciones les basta consultar a dicha Sede».

Cuando una Congregación de derecho diocesano pretende fundar casas en diócesis distinta de aquella donde radica la casa principal, el can. 495 § 1 dispone, sin distingos, que necesita el consentimiento de ambos Ordinarios, a saber, del de la diócesis

donde trata de fundar y de aquel en cuya diócesis está la casa principal.

Sin embargo, varios autores defendían que el doble permiso únicamente se requería para la primera casa que se estableciera en las otras diócesis, al paso que para las siguientes bastaba contar con el Ordinario del lugar donde aquéllas hubieran de edificarse.

Al comentar este canon en el Código publicado por la B. A. C. calificábamos de más probable dicha opinión; y ahora tenemos la satisfacción de ver que el *D. O.* en el can. 17 § 1, la confirma en estos términos: Congregatio iuris eparchialis domos in alia eparchia valide constituere non potest nisi de consensu Hierarchae loci in quo erigenda est domus et, si agatur de *prima domo* (subrayamos nosotros) erigenda in alia eparchia, de consensu Hierarchae eparchiae in qua residet supremus Moderator.

Tocante a la supresión de casas religiosas el *D. O.*, en el canon 20, señala normas parecidas a las del *Codex* en el canon 498; pero, a propósito de las casas pertenecientes a Congregación de derecho diocesano, añade una disposición que se echa de menos en el *Codex*, en virtud de la cual, aunque el Superior general no interponga recurso contra el decreto del Ordinario local que ordenó dicha supresión, no puede ejecutarse tal decreto antes de haber transcurrido tres meses, a contar desde la fecha en que fué dado.

La erección, modificación y supresión de una Religión, provincia o casa, efectuada por cualquier Superior que no sea la Sede Apostólica, ha de ponerse por escrito. En el archivo de la curia perteneciente al Superior que haya llevado a cabo alguno de los mencionados actos se conservará una copia del correspondiente decreto, y otra en el archivo de la persona moral erigida o modificada. Así lo manda el *D. O.* en el can. 21. No se encuentra en el *Codex* una prescripción semejante por lo que atañe a conservar las copias del decreto. La S. Congregación de religiosos, con fecha 30 de noviembre de 1922 había ordenado eso mismo tocante a la erección de las Congregaciones religiosas y Sociedades piadosas, con el objeto de legalizar la situación de algunas respecto de las cuales había ciertas dudas sobre su erección canónica (1).

(1) A. A. S., XIV (1922), pp. 644-646.

Capítulo II.—DEL REGIMEN DE LAS RELIGIONES

Artículo I.—De los Superiores y de las Congregaciones

En cuanto a la potestad que compete a los Superiores internos, el *D. O.*, can. 26, repite lo del *Codex*, can. 501 § 1, es decir, que gozan de potestad dominativa todos; y, además, los de religión clerical exenta gozan de jurisdicción eclesiástica en el fuero interno y externo. Pero a continuación, el *D. O.* añade estos dos párrafos:

«Los Superiores mayores de monjes no exentos, de cualquier condición jurídica, y de Congregaciones clericales de derecho pontificio no exentas o de derecho patriarcal, tienen jurisdicción eclesiástica en ambos fueros sólo en los casos expresados en el derecho».

«Los Superiores mayores de monjes no exentos, de cualquier condición jurídica, y de Congregaciones clericales de derecho pontificio no exentas o de derecho patriarcal, en lo concerniente a las cosas respecto de las cuales no están sometidos al Ordinario del lugar, pueden dispensar, tanto de las leyes eclesiásticas universales, como de aquellas otras especiales que hubiera dado el Romano Pontífice, ya para algún rito, ya para un territorio particular o bien para un grupo de personas, dentro de los límites en los cuales faculta el derecho para dispensar de las mismas leyes a los Ordinarios inferiores al Romano Pontífice».

Sería de desear que se hicieran semejantes concesiones a los Superiores religiosos de la Iglesia Latina.

Por lo que se refiere a las condiciones que deben tener los religiosos para que puedan ser nombrados Superiores mayores, también el *D. O.*, can. 31, introduce dos modificaciones en lo establecido por el can. 504 del *Codex*, a saber, ...son inhábiles para dicho cargo: 1.° Qui legitimis natalibus praediti non sunt, *firmo iure particulari*;

3.° Qui annos *triginta quinque* non expleverunt, et *sacerdotio aucti non sunt, si de virorum monasteriis agatur.* (Hemos subrayado las cosas en que difiere del *Codex* el *D. O.*)

Acerca del tiempo que los Superiores han de permanecer en el cargo, el *D. O.* coincide con el *Codex respecto* de los Superiores mayores de Ordenes y Congregaciones, pero difiere tocante al Superior de monasterios autónomos, del cual dice que

su cargo es vitalicio, salvo que disponga lo contrario el derecho particular de los mismos; y tocante a los Superiores menores locales faculta para que puedan durar un *sexenio*, terminado el cual pueden ser reelegidos otra vez para el mismo cargo, si los estatutos lo permiten, mas no por tercera vez consecutiva en la misma casa (can. 32).

El can. 33 del *D. O.* reproduce la declaración emanada de la Comisión Intérprete, con fecha 2-3 de junio de 1918 (2), según la cual se aplica la ley del trienio—del sexenio en el *D. O.*—a los Superiores o Rectores de escuelas, hospitales y demás casas piadosas, siempre que dichos Superiores o Rectores sean a la vez Superiores de religiosos, y les estén sometidos otros religiosos aun en lo concerniente a la disciplina religiosa.

Entre lo que ordenan los cánones 508 y 509 del *Codex*, a los que corresponden los cánones 36 y 38 del *D. O.*, intercala éste el can. 37, cuyo contenido es como sigue: Curent Superiores ut subditi vitam iuxta statuta suae Religionis componant, atque eosdem exemplo et hortatione iuvent in consecutione finis Religionis.

La obligación que impone el can. 509 del *Codex* a los Superiores religiosos de promover entre los súbditos el conocimiento y observancia de los decretos emanados de la Santa Sede, la extiende el *D. O.*, can. 38, a los decretos emanados de las otras autoridades legítimas.

Asimismo en el can. 44 del *D. O.* encontramos dos disposiciones importantes, que no se hallan en el can. 512 del *Codex*. Refiérese la primera a la visita que deben hacer los Ordinarios de lugar, por sí mismos o por otro, a todos los monasterios de varones de derecho pontificio y a todas las casas de cualquier Religión clerical de derecho pontificio o patriarcal, en lo concerniente a la iglesia, sacristía, oratorio público y confesonarios.

La segunda, de más trascendencia que la primera, impone a los mencionados Ordinarios la obligación de visitar todas las casas religiosas de derecho pontificio o patriarcal, clericales o laicales, exentas o no, si el Superior mayor, a quien por derecho compete hacer la visita, hubiera pasado cinco años sin visitarlas y, advertido por el Ordinario del lugar, descuidare cumplir dicha obligación.

(2) A. A. S., X (1918), p. 344.

Por consiguiente, merced a esta segunda disposición, el *D. O.* hace extensivo a todas las casas religiosas lo que ordena el *Codex*, can. 512 § 2, n. 1.°, respecto de los monasterios de monjas dependientes del Superior regular.

Nos agrada que el *D. O.*, can. 46, refiriéndose a los últimos Sacramentos en las casas de Religión clerical, cuya administración reserva al Superior religioso en orden a todos aquellos que enumera el can. 514 del *Codex*, cuando menciona los profesos y novicios que se hallan enfermos fuera de la casa religiosa, no exige que dicho Superior, para poder llevarles el Viático públicamente haya de contar con la licencia, al menos presunta, del párroco o del Ordinario local, a tenor del can. 848, según había declarado la Comisión Intérprete, el 16 de junio de 1931 (3), y que, mientras otra cosa no disponga la Santa Sede, deben cumplir los Superiores religiosos del rito latino (4).

Artículo II.—De los confesores y capellanes

Respecto del confesor ocasional, es decir, aquel con quien pueden confesarse a veces los religiosos varones, el *D. O.*, canon 51, repite lo del can. 519 del *Codex*, menos la advertencia hecha por éste, al final, sobre la facultad que compete a dicho confesor para absolver al religioso de los pecados y censuras reservados en la religión.

Al comentar ese canon en el Código publicado por la B. A. C. indicábamos que dicha advertencia contenía una pura declaración, toda vez que la potestad concedida por el Ordinario del lugar, en cuya virtud absuelve al religioso el mencionado confesor, no puede ser limitada por las reservaciones del Superior religioso.

Tratando del confesor especial o del director espiritual que, según el can. 520, § 2 del *Codex*, pueden pedir las religiosas en determinadas circunstancias, el *D. O.*, can. 52 § 2, emplea la partícula *vel*, en lugar de *et* que pone el *Codex*; y de esa forma ya no hay lugar a duda, que basta para pedir dicho confesor o director cualquiera de los dos motivos allí consignados, ya

(3) A. A. S., XXIII (1931), p. 353.

(4) En esta misma Revista, XLIV (1931), pp. 483-484, puede ver el lector expuestas las razones por las cuales nos satisface que el *D. O.* no obligue al Superior religioso a pedir al párroco o al Ordinario del lugar la mencionada licencia.

sea «la tranquilidad de su espíritu», ya «el mayor aprovechamiento en las caminos de Dios».

Como era de esperar, el *D. O.*, can. 54, ha tenido en cuenta las declaraciones de la Comisión Intérprete relativas al can. 522 del *Codex* sobre el confesor ocasional de las religiosas y, además, conservando en lo fundamental la redacción de éste, introdujo algunas modificaciones que importa consignar.

Es la primera la sustitución del «confessarium adeat» por «confessionem peragat». Lo mismo había hecho en el can. 51 a propósito de los religiosos varones.

Si el *Codex hubiera* empleado la frase que ahora usa el *D. O.*, mucha tinta y muchos quebraderos de cabeza se habrían ahorrado en la interpretación del can. 522, sobre si podían las religiosas *llamar* a un sacerdote no aprobado para ellas, hasta que la mencionada Comisión lo declaró el 28 de diciembre de 1927.

El segundo punto en que el *D. O.* difiere del *Codex* es que, según éste, dicho sacerdote ha de estar aprobado en la diócesis precisamente para oír confesiones de mujeres, al paso que el *D. O.* dice sencillamente: «apud sacerdotem ab Hierarcha loci approbatum».

Tocante a la circunstancia del lugar, el *D. O.* se expresa de este modo: «Quod si confessio peragatur in loco non audiendis confessionibus destinato, valida quidem est, sed confessarius illicite agit, nisi in aliquo casu extraordinario graves rationes id exegerint».

La respuesta de la Comisión Intérprete, del año 1935 (5), no hablaba tan claro como lo hace el *D. O.* en este canon acerca de la validez de las confesiones hechas en un lugar no destinado a tal efecto (6).

Artículo III.—De los bienes temporales y de su administracion

Acerca de la capacidad para adquirir y poseer bienes temporales las diversas comunidades religiosas, el *D. O.*, can. 63, contiene una enumeración más amplia que la del can. 531 del *Codex*.

---

(5) A. A. S., XXVII (1935), p. 93.

(6) Véase lo que acerca de este punto habíamos escrito en esta Revista, XXXVII (1928), pp. 358-359, y LII (1935), pp. 391-392.

Dice aquél así: § 1. Monasterium, Confoederatio monastica, Consociatio Confoederationum, Ordinis Congregationisve provincia vel quasi provincia et domus sunt capaces acquirendi et possidendi quaevis bona temporalia, nisi statuta acquirendi capacitatem excludant aut coarctent.

§ 2. In statutis expresse ambitus seu extensio capacitatis acquirendi declaretur.

También respecto de la colocación del dinero el *D. O.* detalla más que el *Codex*. Como en otras ocasiones, subrayaremos las diferencias.

El canon 65 del *D. O.*, correlativo al canon 533 del *Codex*, dispone:

§ 1. Quod attinet ad pecuniae collocationem *serventur statuta*; sed praevio consensu Hierarchae loci, *ad validitatem actus*, indigent: 1.° Antistita monialium...; imo, si monasterium sit Superiori religioso subiectum, ipsius quoque consensus, *ad validitatem collocationis*, est necessarius;

3.° Superior vel Antistita *cuiusvis* domus religiosae, si bona sint attributa vel legata eo fine ut in beneficentiam in loco impendantur;

4.° Superior domus *iuris eparchialis* et Antistita domus *cuiusvis Religionis*, si bona sint attributa vel legata ad Dei cultum.

En cuanto a la licencia requerida para que los religiosos puedan enajenar bienes, tenemos que repetir lo ya dicho acerca de los dos últimos cánones, o sea, que el *D. O.*, en el canon 66, concreta más que el *Codex* en el canon 534.

Comienza el primero por distinguir entre las comunidades religiosas que se encuentran dentro del territorio de un patriarcado, y las que se hallan fuera.

Las primeras sólo tienen que acudir a la Sede Apostólica cuando traten de enajenar bienes preciosos u otros bienes cuyo valor exceda la cantidad de sesenta mil francos, toda vez que para las cantidades que oscilen entre los treinta mil y sesenta mil francos es competente el Patriarca.

Mas las que se hallan fuera de dicho territorio necesitan acudir a la Sede Apostólica para enajenar bienes preciosos u otros cuyo valor exceda los treinta mil francos.

Respecto de los Superiores internos que designen los estatutos como competentes para conceder la licencia, exige que és-

tos obtengan el consentimiento de su congregación (synaxis) o del consejo, a tenor de los estatutos, manifestado en votación secreta, para permitir la enajenación de bienes cuyo valor oscile entre los diez mil y los treinta mil francos; pero cuando no pase de los diez mil francos puede el Superior de referencia autorizar por sí solo la enajenación.

Si se trata de monjas de cualquier condición jurídica o de religiosas de derecho diocesano, además de las prescripciones que dejamos anotadas, requiérese para la validez de la enajenación el consentimiento del Ordinario del lugar concedido por escrito, y las monjas que estén sometidas al Superior religioso, necesitan asimismo el consentimiento de éste dado por escrito, siempre que el precio de la cosa exceda los tres mil francos.

Capitulo III.—DE LA ADMISION EN LA RELIGION

Artículo I.—Del postulantado

Sobre la necesidad del postulantado, por lo que se refiere a los Institutos religiosos de votos perpetuos, el *D. O.*, can. 71, repite lo del *Codex*, can. 539, sustituyendo la palabra «conversi» por la de «coadiutores». Pero, tocante a las Congregaciones de votos temporales, en vez de dejar a disposición de sus constituciones, así lo que atañe a la necesidad como a la duración del postulantado, conforme hace el *Codex*, el *D. O.* dice que los estatutos pueden prescribirlo, con tal que no pase de seis meses.

En el § 2 agrega que el Superior mayor puede prorrogar el plazo prescrito para el postulantado, pero no más de *seis meses*, en vez de *otro semestre*, que pone el *Codex*, lo cual daba lugar a dudas, acerca de si al Superior le competía decretar dicha prórroga donde las constituciones prescribían un año de postulantado.

Tocante a la clausura que deben guardar las postulantes, el *Codex*, can. 540, § 3, sólo se ocupa de las aspirantes a monjas; en cambio, el *D. O.*, can. 72 § 3, alude también a las de Congregaciones, y dice que las postulantes de unas y otras quedan sometidas a la clausura, según obligue en el respectivo Instituto.

Artículo II.—Del noviciado

1.—*De los requisitos para que uno pueda ser admitido en el Noviciado*

El *D. O.*, al principio del can. 74, omite la alusión que a los tres cánones anteriores, en el can. 542 hace el *Codex*, y, a diferencia de éste, aquél divide el canon en dos §§, incluyendo en el § 1 los impedimentos que afectan a la validez de la admisión, y en el § 2 los que afectan a la licitud, volviendo a confirmar en éste, como lo había hecho en el § 1, la legislación de cada Instituto religioso que señale otros impedimentos.

Además, en ambos §§ pone su número respectivo a cada uno de los impedimentos.

También modifica la redacción del primero en esta forma: 1.° Qui *a fide defecerunt* et sectae acatholicae adhaeserunt (las palabras subrayadas no se encuentran en el *Codex*, pero el *D. O.* las tomó de una declaración que la Comisión Intérprete había hecho el 16 de octubre de 1917 (7).

Al hablar de las testimoniales que deben presentar los varones aspirantes al hábito de todos los Ordinarios en cuyos territorios hubieran morado, después de haber cumplido los catorce años de edad, durante más de un año moralmente continuo, el *D. O.*, can. 76 § 2, no sólo suprime cualquier privilegio contrario, como hace el *Codex*, can. 544 § 2, sino también *toda costumbre contraria.*

El plazo de *tres meses* concedido por el *Codex*, can. 545, a quienes obliga el derecho a dar las letras testimoniales, el *D. O.*, canon 77 § 1, lo reduce a *dos meses.*

Por lo que atañe a la colocación de la dote después de la primera profesión de las religiosas, el *Codex*, can. 549, dice sencillamente que la Superiora debe contar con su Consejo y con el consentimiento del Ordinario del lugar y el del Superior regular si la casa depende de éste; mas el *D. O.*, can. 81, dice expresamente que así la intervención del Consejo como el consentimiento de los mencionados Superiores *afecta a la validez de la colocación.*

(7) A. A. S., XI (1919), p. 477.

Advierte asimismo el *D. O.*, can. 83 § 3, que, si contra la prohibición del can. 81, antes de fallecer una religiosa se hubiera gastado su dote, no por eso se eximiría la Comunidad o el Instituto de abonársela en el caso de que dicha religiosa vuelva al siglo o pase a otro Instituto o monasterio. En el can. 551 del *Codex* no se encuentra semejante provisión.

2.—*De la formación de los novicios*

El *D. O.*, can. 86 § 1, declara que a todo monasterio autónomo le compete el derecho de tener noviciado propio.

Echase de menos una declaración parecida en el *Codex*, cánon 554 § 1.

En los siguientes §§ del mencionado canon, provee el *D. O.* al envío de los novicios a otro monasterio, dentro de la Confederación, cuando en el propio no se les pueda formar convenientemente.

Asimismo, en el can. 87, advierte el *D. O.* que la licencia de la Sede Apostólica o del Ordinario del lugar, según los casos, para erigir la casa de noviciado, o para multiplicarlas en una misma provincia religiosa, *afecta a la validez de la erección*. El *Codex*, can. 554, sólo dice que es necesaria dicha licencia.

En cuanto a la duración del noviciado, distingue el *D. O.*, canon 88, entre los monjes y los demás religiosos. Respecto de éstos se conforma con un año, pero a los monjes les impone *tres años para la validez*; si bien a los Superiores de monasterios autónomos les autoriza para que, con causa justa y razonable, y con el consentimiento de su consejo o capítulo, puedan dispensar el tercer año.

Tocante a las interrupciones del noviciado, el *D. O.*, can. 89, repite lo del *Codex*, can. 556, incluyendo la respuesta de la Comisión Intérprete, del 13 de julio de 1930 (8), según la cual, por el tránsito de una casa de noviciado a otra se interrumpe el noviciado si el novicio pasó más de treinta días fuera de ambas, aun cuando hubiera sido por motivo del viaje.

Una particularidad observamos en el *D. O.*, a saber, que la interrupción del noviciado por estancia fuera del mismo durante

(8) A. A. S., XXII (1930), p. 365.

más de treinta días, la relaciona con el *primer año* exclusivamente.

En las religiones donde hay dos clases de religiosos, el noviciado hecho para una de ellas no vale para la otra». Así lo dice terminantemente el can. 558 del *Codex*.

En cambio, el *D. O.* usa de mayor tolerancia, pues en el canon 91 manda que se observe *el derecho particular* en lo concerniente al tránsito de un novicio de una clase a otra.

Hemos visto que el *D. O.* impone a los monjes tres años de noviciado, pero luego, en el can. 99 §1, les autoriza, si los estatutos del respectivo monasterio no disponen otra cosa, para que, una vez terminado el primer año, puedan dedicarse de propósito a los estudios en su propio monasterio o, si se trata de monasterios confederados, en aquel donde se halle establecido el centro de estudios, a condición de que dos meses antes de profesar interrumpan los estudios, y si se habían trasladado a otro monasterio, regresen al suyo para prepararse a la profesión.

En el § 2 agrega que lo establecido en el § 1 para los monjes, se observe en las Ordenes y Congregaciones cuyos estatutos dispongan que dure más de un año el noviciado.

El *D. O.*, can. 103 § 3, ordena que todos los novicios, *de cualquier Religión*, antes de profesar hagan testamento. El *Codex*, can. 569 § 3, lo manda sólo a los de *Congregaciones*.

El can. 110 § 1 del *D. O.* repite casi a la letra lo dispuesto por el *Codex*, can. 574 § 1, acerca de la profesión temporal a continuación del noviciado en todos los Institutos de votos perpetuos; pero añade a lo del *Codex* estas dos cosas que subrayamos: novitius post expletum novitiatum, *ad professionem admissus*, in ipsa novitiatus domo debet (9), *nulla interposita mora*...

En el § 2, repite el *D. O.* lo del *Codex* acerca de la facultad que compete a los Superiores de prorrogar la profesión, *dummodo intervallum, decurrens a fine novitiatus ad perpetuae professionis emissionem, sexennium nunquam excedat.* En lugar

(9) Dado el esmero con que señala el *D. O.* los requisitos que afectan a la validez de los negocios jurídicos, como hemos podido apreciar en los cánones 54, 65, 81, 87, el hecho de que a propósito del presente canon repite la palabra «debet» del *Codex* sin ningún aditamento, da base para juzgar que afecta sólo a la licitud el que la primera profesión se haga en la casa noviciado.

de esto, el *Codex* pone que puede el Superior prorrogar la profesión, *non tamen ultra aliud triennium*; de donde algunos pretendían inferir que tal plazo podía añadirse a los cinco años de quien hubiera hecho la primera profesión a los dieciséis de su edad.

Tocante a la calidad del voto del Consejo o del Capítulo en orden a la profesión, el *Codex*, can. 575 § 2, distingue entre la primera temporal y la subsiguiente perpetua, determinando que para ésta sólo es consultivo, al paso que para aquélla es deliberativo; el *D. O.*, can. 111 § 2, dice que es deliberativo para ambas.

El *D. O.*, can. 116 § 2, al determinar a quién pertenecen los bienes adquiridos por los profesos de votos simples, reproduce lo del *Codex*, can. 580 § 2, o sea, que «todo cuanto adquieran por su industria o en consideración a la religión, para ésta lo adquieren», pero aquél agrega que «de no probarse legítimamente lo contrario, se presume que los religiosos adquieren en consideración a la religión», proveyendo con ello de una norma práctica para resolver las cuestiones que a veces pueden presentarse.

El *Codex*, en el can. 585, dice que el profeso de votos perpetuos *ipso iure* pierde la diócesis propia que tenía en el siglo. El *D. O.*, en el can. 121, añade que también la pierden los profesos de votos temporales, en las Religiones donde no hay votos perpetuos, una vez cumplidos los seis años después de la primera profesión.

Capítulo IV.—Del plan de estudios y de la sagrada ordenación en los monasterios y en las otras religiones que sean clericales

En el can. 123 § 1, autoriza el *D. O.* a todos los monasterios autónomos para tener cada uno su propio centro de estudios. En el § 2 del mismo canon añade que varios monasterios de la misma Confederación pueden convenir en tener un centro de estudios común.

Luego, en los cáns. 124-130 reproduce los cáns. 587-591 del *Codex* con ligeras variantes, de las cuales una sola mencionaremos. Al hablar de las cualidades que debe tener el Prefecto

o Maestro de espíritu, en el can. 127 § 2, remite al can. 92 § 1 donde se indican las que debe poseer el Maestro de novicios; al paso que el can. 588 del *Codex*, si bien dice que el mencionado Prefecto debe tener las mismas cualidades que el Maestro de novicios, remite al can. 559 §§ 2 y 3, siendo así que en el § 2 este canon se ocupa del socio que puede dársele al Maestro de novicios, para cuyo cargo no pide más que treinta años de edad y cinco de profesión, mientras que para el Maestro de novicios el § 1 exige treinta y cinco, y diez, respectivamente.

Ese trastrueque en la cita del *Codex* ocasionaba el correspondiente desconcierto en los comentaristas haciéndoles buscar diversas explicaciones para ver la manera de conciliar dicho contraste. En el *D. O.* se encuentra la solución de aquella aparente anomalía.

Los cáns. 131-134 del *D. O.* se ocupan de la sagrada ordenación de los religiosos, y el contenido de los tres últimos casi viene a coincidir con los cáns. 965-967 del *Codex*. En cambio, el can. 131 del *D. O.* difiere no poco del can. 964, su correlativo en el *Codex*; toda vez que éste sólo autoriza a los Superiores mayores de religión exenta para conceder dimisorias a sus súbditos, mientras que el *D. O.* extiende a los Superiores mayores de todos los Institutos religiosos la mencionada facultad. Dice así el can. 131: Superiores maiores ad normam statutorum dare possunt suis subditis litteras dimissorias ad ordines minores, emissa prima professione; ad ordines maiores, emissa perpetua professione, in Religione a votis perpetuis; elapso sexennio a prima professione, in Religionibus sine votis perpetuis.

Capitulo V.—DE LAS OBLIGACIONES Y PRIVILEGIOS DE LOS RELIGIOSOS

Artículo I.—De las obligaciones

El can. 137 § 2 del *D. O.*, después de transcribir a la letra el can. 594 § 2 del *Codex*, añade: *reprobata contraria consuetudine*.

En los cáns. 140-151 se ocupa el *D. O.* de la clausura que deben observar los religiosos; pero no llama *papal* a la clausura de los monjes y monjas, ni a la de los religiosos y religiosas de Ordenes. Manda sencillamente que se observe la *clausura*

en los monasterios y en las casas de unos y otros (cáns. 140, 148).

De este principio fluyen las diferencias que se observan luego entre algunas prescripciones del *D. O.*, concernientes a la clausura, y las del *Codex*, como veremos.

El *Codex*, can. 597 § 3, encomienda a los Obispos que señalen los límites de la clausura en los monasterios de monjas o su modificación por causas legítimas, sin distinguir entre monasterios sujetos al Superior religioso, o independientes del mismo; en cambio, el *D. O.*, can. 140 § 3, 1.°, dice que el Obispo, cuando haya de realizar alguno de los mencionados actos en un monasterio sometido al Superior religioso, debe oír antes el parecer de éste.

Tócante a la clausura en los monasterios de varones, el *D. O.*, después de copiar lo que dispone el can. 598 del *Codex*, agrega: Ab hac lege, gravi de causa, dispensare possunt Superiores maiores, opportunis tamen praescriptis cautelis, atque ea conditione, ut ingredientes mulieres duo saltem monachi graves comitentur.

Aún se muestra más condescendiente el *D. O.* respecto de la clausura pasiva de las monjas, puesto que sólo prohibe la entrada de los varones (can. 143 § 1), y, además de admitir las excepciones consignadas en el can. 600 del *Codex*, añadiendo a la lista, si bien con ciertas restricciones, los Patriarcas y los Arzobispos, a los Ordinarios de lugar les faculta para entrar no sólo cuando hayan de hacer la visita canónica, sino también en todos aquellos casos que su oficio pastoral lo exija.

Y en el § 2 autoriza a los Patriarcas y a los Obispos, en sus propios territorios, para, con causa grave, dispensar de la clausura prescrita en el § 1, observando las cautelas que señalen los estatutos.

Aun cuando la ley de la clausura establecida en el canon anterior, advierte el can. 144, no obligue a las mujeres, procuren, con todo, los Superiores, que, sin causa grave, no se admita a las externas para morar dentro de la clausura, ni aun por breve tiempo.

Tocante a la clausura activa en los monasterios de monjas, el can. 145 dice que después de la primera profesión no les está permitido, bajo ningún pretexto, salir de casa, no siendo por causa grave y con licencia del Ordinario local, pero esta licen-

cia, cuando la necesidad es urgente y no hay tiempo de pedirla, se supone de derecho.

Por lo que se refiere a la clausura en las casas de Congregaciones, el *D. O.* adopta las mismas normas del *Codex*. En cambio, discuerda bastante de éste en cuanto a los permisos de salida, como vemos comparando el 152 § 2 de aquél con el canon 606 § 2 de éste.

Efectivamente, el *D. O.* también en este punto se muestra mucho más amplio que el *Codex*, según puede ver el lector en las cláusulas subrayadas del párrafo que transcribimos a continuación: *Exceptis casibus vis maioris et salvis praescriptis... probatorum statutorum quae, causa sacri ministerii sub obedientia Superiorum exercendi, aliter caveant,* Superiores non possunt permittere ut subditi extra domum propriae Religionis degant, nisi gravi et iusta de causa atque ad tempus quam brevissimum secundum statuta; ad absentiam vero quae sex menses excedat, nisi causa studiorum intercedat, requiritur licentia *Patriarchae, aut, extra patriarchatus, Praesidis Confoederationis monasticae vel Supremi Moderatoris Religionis.*

Por lo que atañe a la obligación coral, y al rezo del oficio divino en particular, es también más indulgente el *D. O.* que el *Codex*; pues aquél, en el can. 157 § 1, no señala el número taxativamente de religiosos para que obligue el coro; dice sólo que tal obligación urge cuando haya los que reclama el propio rito para celebrar el oficio divino.

En el § 3 del mismo canon añade que los religiosos profesos —no distingue ninguna clase de profesión—de las Religiones obligadas a coro, cuando no asisten a él no están obligados a rezar las horas canónicas en privado, a no ser, y en cuanto se lo impongan sus propios estatutos o las costumbres legítimas.

Artículo II.—De los privilegios

El célebre can. 613 del *Codex*, que tan discutido fué respecto de la persistencia de los privilegios adquiridos por comunicación anteriormente a la promulgación del *Codex*, hasta que la Comisión Intérprete dirimió la contienda en sentido afirmativo, el 30 de diciembre de 1937 (10), aparece redactado en el *D. O.*,

(10) A. A. S., XXX (1938), p. 73.

canon 160, de la forma siguiente: § 1. Quaelibet Religio iis tantum privilegiis gaudet, quae vel *generali lege Religionibus competunt,* vel a Sede Apostólica eidem directe concessa fuerint, exclusa in posterum qualibet communicatione, *firmis tamen privilegiis a Religionibus ante huius iuris communis pro religiosis promulgationem per communicationem legitime acquisitis et pacifice possessis.*

En el can. 161, donde hace extensivos a los religiosos los privilegios que, por derecho común, disfrutan los clérigos, el *D. O.*, en lugar de la palabra «laici» que usa el *Codex,* can. 614, emplea el vocablo «non clerici», y dice: Religiosi, *etsi non clerici...*, en vez de: Religiosi, etiam laici...

Tocante a las religiones de derecho pontificio, que no gozan de exención, el *Codex,* can. 618 § 2, no establece ninguna distinción entre las de varones y las de mujeres, y atribuye las mismas facultades, en unas y otras, al Ordinario del lugar; mas el *D. O.*, can. 167 § 2, por el contrario, distingue cuidadosamente entre las casas de religiosas y las de varones de religión laical, por un lado, y las de religión clerical, por el otro.

En cuanto a las del primer grupo concede al mencionado Ordinario la intervención de que habla el *Codex* en dicho canon 618 § 2, mientras que para los del segundo establece lo siguiente: In virorum monasteriis iuris pontificii et in Congregatione clericali iuris pontificii, si abusus irrepserint et Superior, ab Hierarcha loci monitus, prospicere neglexerit, interim idem Hierarcha providere potest, si abusus fidelibus gravi scandalo fuerint. Quodsi agatur de domo formata, certiorem de re faciat Sedem Apostolicam.

Es decir, que en este punto se diferencian poco las religiones clericales de derecho pontificio no exentas, de las exentas.

Artículo III.—De las obligaciones y privilegios del religioso promovido a una dignidad eclesiastica o que rige una parroquia

Concuerda el *D. O.*, can. 178, con el *Codex,* can. 629, en lo de volver a la religión los religiosos que, después de haber sido promovidos al cardenalato o al obispado, renuncian dichas dignidades, e igualmente aquellos otros que, habiéndoles encomendado la Sede Apostólica un cargo fuera de la religión, han ter-

minado su misión; pero el *D. O.* consigna luego una providencia que no hallamos en el *Codex*, a saber, que «la religión está obligada a suministrarles todo lo necesario para que dichos religiosos puedan vivir de una manera conveniente, en armonía con su dignidad.

También acerca de los religiosos párrocos el *D. O.* en algunos puntos especifica más que el *Codex*.

Y así, para los efectos de competir al Superior religioso, no al Ordinario del lugar, el derecho de recibir limosnas para edificar, conservar, restaurar, adornar la iglesia de una parroquia regentada por un religioso, o para el culto divino en la misma, así como también en orden a custodiar, recoger y administrar dichas limosnas, se consideran como pertenecientes a la comunidad religiosa no ya sólo aquellas iglesias cuya propiedad vindica, sino también aquellas otras que le han sido cedidas en uso perpetuo o al menos por tiempo indefinido. Esto último lo dice expresamente el *D. O.* en el can. 179 § 4.

Como sea verdad que fácilmente puede languidecer la vida espiritual de los religiosos, si permanecen largo tiempo fuera de las casas de su Instituto, aunque se dediquen al ejercicio del sagrado ministerio, para impedir semejante peligro, adopta el *D. O.*, can. 181, estas tres normas: 1.ª Fuera de una casa de su Religión, sólo temporalmente pueden encomendarse a los religiosos oficios, aunque sea con cura de almas. 2.ª Tales religiosos, en los tiempos señalados por la Congregación general, deberán retirarse a una casa, designada por el Superior, donde se guarde diligentemente la observancia monástica y la disciplina religiosa, y permanecer en ella durante un trimestre por lo menos. 3.ª Los religiosos que regentan una parroquia en lugares distantes de las casas de su Religión, tendrán consigo un compañero de su mismo Instituto, siempre que esto sea posible.

Capitulo VI.—Del transito a otra religion

Si un religioso de rito latino quiere pasar de una religión a otra, siquiera la segunda sea más rígida, o de un monasterio autónomo a otro, necesita la licencia de la Sede Apostólica (*Codex*, can. 632); en cambio, los de rito oriental sólo tienen que acudir a Roma cuando pretendan pasar de una religión de derecho pontificio a otra, ya sea ésta de derecho pontificio o de dere-

cho diocesano, o de una que es de derecho diocesano a otra de derecho pontificio, y aun eso, cuando se trate de religiosos que no pertenecen a un patriarcado, ya que, para quienes moran en territorio sometido a un Patriarca, basta con la licencia de éste y el consentimiento de los Superiores de ambos monasterios, o el de los Superiores generales de ambas Ordenes o Congregaciones, respectivamente; y si el tránsito se hace de un monasterio o Congregación de derecho diocesano a otro monasterio o Congregación de la misma categoría, es suficiente la licencia de los Ordinarios de lugar donde se hallan dichos monasterios o casas, oído el parecer del Superior de la Religión de donde se hace el tránsito y obtenido el consentimiento del Superior del monasterio o de la casa a donde se verifica el traslado (*D. O.*, canon 182).

Capitulo VII.—DE LA SALIDA DE LA RELIGION

El *D. O.*, can. 192 § 3, y el *Codex*, can. 641 § 2, coinciden en lo referente a la admisión absoluta, o por un trienio *ad experimentum* del religioso que, teniendo órdenes sagradas, consigue indulto de secularización; pero discuerdan en lo del segundo punto, ya que, según el *Codex*, para que se considere prorrogado el plazo de prueba durante otro trienio, no hace falta que el Obispo lo diga *expresamente* al terminar el primero, conforme declaró la Comisión Intérprete, el 27 de julio de 1942 (11); en cambio, el *D. O.* dice que si, al expirar el trienio de prueba, el Ordinario no prorroga expresamente el plazo, se le considera despedido al religioso.

Capitulo VIII.—DE LA DIMISION DE LOS RELIGIOSOS

Entre los religiosos que se han de considerar como legítimamente dimitidos *ipso facto*, enumera el *Codex*, can. 646 § 1, en primer lugar, a «los apóstatas públicos de la fe católica».

La circunstancia de que en algunos lugares emplea el *Codex* la frase «apostatae a *fide christiana*», v. gr., en los cáns. 1240 § 1, n. 1; 2314 § 1, hizo que algunos autores plantearan la cuestión sobre si lo establecido en el can. 646 comprendía o no a los herejes. El *D. O.* no deja lugar a duda respecto de ese punto,

(11) A. A. S., XXXIV (1942), p. 241.

ya que dicho número ha sido redactado en estos términos: Canon 196 § 1. Ipso facto habendus est tanquam legitime dimissus religiosus: 1.° Qui publice apostasiam, haeresim, schisma professus fuerit.

También el número 2.° viene redactado de una manera más completa que en el *Codex*, como verá el lector por las palabras que subrayamos:

2.° Qui cum persona alterius sexus fugam arripuerit, *etsi non simul in eundem locum se contulerint.*

Por lo que atañe a los casos de expulsión que podemos apellidar *fulminante*, o sea, cuando un religioso ha dado un grave escándalo exterior o cuya permanencia en el convento dé motivo a que amenace daño gravísimo a la Comunidad, el *Codex* sólo se fija en los profesos de votos perpetuos (cans. 653, 668); pero el *D. O.* legisla *también* para cuando esas cosas provengan de un profeso temporal, y en esta hipótesis la expulsión puede ser decretada inmediatamente por el Superior mayor con el consentimiento de su consejo o también, si hubiera peligro en diferirla, de suerte que no haya tiempo para acudir al Superior mayor, por el Superior local con el consentimiento de su consejo (sin que sea necesario el consentimiento del Ordinario local).

El religioso de votos temporales que ha sido expulsado de esa forma, *a*) queda *ipso facto* libre de todos los votos religiosos, salvas las cargas anejas al subdiaconado o a una Orden mayor (12); *b*) puede interponer recurso contra el decreto de expulsión dentro de los diez días, con efecto suspensivo, a la Sede Apostólico o, si se trata de religión que no es de derecho pontificio, al Patriarca, exceptuado el caso en que haya sido decretada por éste la expulsión (can. 198 § 1).

Artículo I.—De la expulsion de los religiosos que han emitido votos temporales en cualquier religion

Refiriéndose a las monjas, dice el *Codex*, can. 647 § 1, que puede despedirlas Ordinarius loci *et*, si monasterium sit regularibus obnoxium, Superior regularis, postquam monasterii Antistita cum suo consilio fidem de causis scripto fecerit. El *D. O.*, canon 199 § 2, 1.° dice: ...Hierarcha loci, *aut*, si monasterium Superiori religioso subiectum sit, idem Superior, postquam...

(12) No se olvide que para los Orientales el subdiaconado es orden menor (can. 310).

Se discutía si la partícula *et* del *Codex* tenía en ese canon valor conjuntivo o disyuntivo. El *D. O.*, empleando el *aut*, nos da pie para inclinarnos en favor de la segunda parte, lo mismo que en el can. 52 § 2, hablando del confesor especial o director espiritual, respecto del can. 520 del *Codex*, según dejamos indicado en su lugar.

Agrega el *D. O.*, can. 201, que lo dispuesto en los dos cánones últimos se ha de observar en la expulsión de los religiosos que pronunciaron los votos en alguna Congregación valiéndose de estas palabras u otras parecidas «mientras viva en la Congregación», de tal suerte que el religioso, ya salga espontáneamente ya por haberlo despedido los Superiores, queda *ipso facto* libre de los votos.

Artículo II.—De la expulsion de los religiosos que han emitido votos en Congregacion clerical no exenta o laical o en un monasterio u Orden de mujeres

Concuerda el D. O., can. 202, con el *Codex*, can. 649, en lo que atañe a los requisitos previos para que se pueda proceder a la expulsión de los mencionados religiosos; pero existe una diferencia, por lo menos de redacción, entre ambos derechos en los cáns. 203 y 650, respectivamente, ya que el *Codex* dice: ...supremus Religionis Moderator cum suo consilio... deliberet num locus sit dimissioni; mas el *D. O.* se expresa de este modo: ...supremus Religionis Moderator cum consensu sui consilii, per secreta suffragia manifestato, decernat num locus sit dimissioni.

En armonía con el canon anterior, el can. 204 del *D. O.*, tocante a las religiosas, exige que la Superiora obtenga el consentimiento de su consejo manifestado en votación secreta.

Artículo III.—Del proceso judicial en la expulsion de los religiosos varones que han hecho votos perpetuos en un monasterio de cualquier condicion juridica o en una Orden o Congregacion clerical exenta

El can. 206 del *D. O.* concuerda con el can. 654 del *Codex*, salvas estas dos variantes: 1.ª En vez el vocablo «proceso» em-

pleado por el *Codex*, el *D. O.* usa el término «juicio». 2.ª A las palabras con que termina el *Codex*: «revocato quolibet contrario privilegio», añade el *D. O.*, «suppressaque contraria consuetudine».

En cuanto al Superior competente para dictar sentencia de expulsión, el *Codex*, can. 655 § 1, nombra sólo al Superior general, mientras que el *D. O.*, can. 207 § 1, menciona también al Presidente de la Confederación monástica y al Superior de monasterio autónomo.

Tocante a los delitos que dan motivo para la expulsión, el *D. O., can.* 208, 1.°, suprime el adjetivo «externo», que pone el *Codex*, can. 656, 1.°; en cambio, aquél, cáns. 209 y 214, trae «delictum continuatum seu permanens», al paso que éste, canon 657, omite el «permanens», pero luego en el can. 660 lo añade.

Artículo IV.—De los religiosos despedidos que habían hecho votos perpetuos

Lo que el *Codex* incluye en los cáns. 669-671, lo repite, con ligeras variantes, el *D. O.* en los cáns. 220-222. Pero en el canon 223 recoge la declaración dada por la Comisión Intérprete, el 30 de julio de 1934 (13), a propósito del can. 672 § 1 del *Codex*, merced a la cual modifica su redacción de la siguiente forma: *Exceptuando el caso de expulsión verificada* («ipso iure») *en virtud del can.* 197, el expulsado que no hubiera obtenido dispensa de los votos—el *Codex* dice: «que no había quedado libre de los votos»—tiene obligación de volver al claustro, etc.

Por consiguiente, a los que fueron expulsados *ipso iure*, aun cuando no queden libres de los votos, no les asiste el derecho a ser de nuevo recibidos en el claustro, ni aun después de haberse enmendado, y el Instituto religioso no tiene obligación de volver a recibirlos.

Capítulo IX.—DE LAS SOCIEDADES DE VARONES O DE MUJERES QUE VIVEN A LA MANERA DE LOS RELIGIOSOS, SIN VOTOS PUBLICOS

Ni en el epígrafe ni después en el can. 224, donde registra el *D. O.* la noción de tales sociedades, se alude para nada a la

(13) A. A. S., XXVI (1934), p. 494.

vida común, mencionada por el *Codex* tanto en su epígrafe como en el can. 673.

Semejante omisión por parte del *D. O.*, a primera vista no deja de chocar; mas pronto cesa uno de admirarse recordando que tampoco al definir el estado religioso (can. 1) incluye la vida común entre los elementos que lo integran, y luego en el canon 313 § 4, al ermitaño lo define así: «*Ermitaño* es el religioso que, a tenor de los estatutos, hace vida anacorética, bajo la dependencia de los Superiores de su Religión».

¿Quiere esto decir que, según el D. O., el estado religioso prescinde por completo de la vida común?

Quien tal pensara incurriría en un error, como vamos a ver enseguida.

La vida común, tomada en sentido pleno, abarca tres elementos: *a*) la incorporación de quienes la profesan a una sociedad; *b*) la cohabitación bajo un mismo techo, observando las mismas leyes y dependiendo del mismo Superior; *c*) la provisión común de alimentos y vestido por los ministros encargados de eso en nombre de la comunidad.

El primer elemento es el más importante, y si falta, desaparece el estado religioso, tal como lo tiene regulado actualmente la Iglesia; en cambio, porque falten los otros dos, puede quien no los practique continuar siendo verdadero religioso, y hasta obrar lícitamente, si cuenta con el debido permiso, v. gr., los exclaustrados.

Ahora bien, los religiosos del rito oriental, incluso los ermitaños, poseen el primer elemento del estado religioso, ya que mediante la profesión se incorporan al respectivo Instituto; los no ermitaños participan asimismo de los otros dos, como quiera que, a tenor del can. 137, correlativo al can. 594 del *Codex*, «deben observar diligentemente la vida común, aun en aquellas cosas que atañen a la comida, vestido y mobiliario», lo cual implica cierta convivencia.

Más aún, los mismos ermitaños en parte realizan el segundo elemento, pues, como reza la definición, arriba consignada, viven bajo la dependencia de los Superiores de su Religión».

En los restantes cánones de este capítulo, fuera de algunas variantes en la redacción, sólo encontramos una diferencia respecto de lo establecido por el *Codex*, y ésta consiste en que el

D. O., can. 228 § 3, a los Superiores mayores de tales Sociedades les concede que puedan dar letras dimisorias a sus súbditos para las Ordenes menores, después de su primera recepción en la Sociedad; y para las Ordenes mayores, después de su recepción perpetua, si la hay en la Sociedad; pero si no la tiene, una vez cumplidos los seis años a contar desde la primera recepción.

* * *

Antes de pasar a ocuparnos de *los bienes temporales eclesiásticos*, que constituyen la materia de la segunda parte del *D. O.*, séanos permitido adelantar de la tercera parte, donde trata *del significado de las palabras*, algunos de los cánones relacionados con los religiosos, para mayor comodidad de los lectores.

Al definir la *Religión*, el *D. O.*, can. 312 § 1, difiere un poco del *Codex*, can. 488, 1.°; pues, según aquél, Religión es una *persona moral erigida* por la legítima autoridad, en la cual los socios, conforme a las leyes propias de la misma *persona moral*, etcétera. El *Codex*, en vez de persona moral, emplea la palabra «sociedad», y en lugar de «erigida», pone «aprobada».

En el § 5 del mismo can. 312, el *D. O.* advierte que «bajo el nombre de *Superior religioso* no está comprendido ni el Jerarca del lugar ni el Patriarca, quedando firmes los cánones que atribuyen potestad sobre los religiosos, tanto al Patriarca como al Jerarca del lugar».

Esto es muy digno de ser tenido en cuenta, ya que algunos autores se figuran que cuando el *Codex* pide la intervención del Superior mayor en asuntos relativos a comunidades de monjas, v. gr., para prorrogar el postulantado o admitir al noviciado y a la profesión, le corresponde al Ordinario del lugar intervenir; siendo así que tales asuntos pertenecen a los Superiores internos, y, por otra parte, conforme observa Pío XII, en la Const. *Sponsa Christi*, del 21 de noviembre de 1950 (14), artículo VI, § 1, 2.°, de los Estatutos generales, «Las Superioras de cada monasterio de monjas en derecho son Superioras mayores y gozan de todas las facultades que competen a los Superiores mayores, a menos que por el contexto o por la naturaleza del asunto algunas de ellas sean peculiares de los varones.

(14) A. A. S., XLIII (1951), pp. 17-18.

Según el *D. O.*, can. 313 § 3, se denominan *monjes* o *monjas* los religiosos o las religiosas que mediante la profesión se adscriben a una Religión donde se practica la vida religiosa en conformidad con las antiguas tradiciones del Oriente. Equipáranse a las monjas, si no consta lo contrario, las religiosas profesas en una Orden.

Can. 314 § 1. Se llama *Orden* la Religión cuyos miembros, aunque no sean monjes, hacen votos equiparados a los votos que emiten los monjes.

§ 4. Bajo el nombre de *Provincia* se designa una persona moral que forma parte de la misma Orden o Congregación, consta de varias casas y está gobernada inmediatamente por un Superior mayor.

El *Codex* da una definición un poco distinta, al decir que «*Provincia* es la unión de varias casas entre sí bajo un mismo Superior, formando parte de la misma religión» (can. 488, 6.°).

El *D. O.* no distingue la profesión religiosa en *simple* y solemne, como hace el *Codex*, sino en *mayor* y *menor*. La primera comprende tanto la profesión monástica como la equiparada a la monástica que se emite en las Ordenes; al paso que toda otra profesión se denomina *menor* (can. 315).

Fr. Sabino Alonso, O. P.

(Concluirá).

NOTAS CRITICAS

La controversia sobre la patria del Maestro Vitoria

La institución Fernán González, de Burgos, ha reproducido en folleto aparte mi artículo, *En torno a la patria del maestro Francisco de Vitoria,* publicado en nuestra revista, 79 (1952), páginas 469-480, con anotaciones anónimas y la réplica al mismo por parte del Padre M. de los Hoyos (1). Séanos permitido decir unas palabras sobre las anotaciones y sobre la réplica.

No estando todavía el problema resuelto con la aquiescencia de ambas partes, según se indicaba al final de aquel artículo, esperábamos que con él se puntualizarían las divergencias y sería «más fácil en una segunda etapa concentrar el esfuerzo sobre determinados extremos, abandonando otros a que indebidamente se había concedido una importancia que no tenían».

Con entera calma y sin «el apasionamiento y falta de espíritu científico» con que por parte de algunos se había llevado esta cuestión, me proponía hacer un balance del estado de la misma, «pasando revista a los argumentos en favor de la tesis burgalesa, que va ganando terreno, aunque sin haber llegado todavía a la categoría de verdad llana y demostrada, como creen muchos».

Al propio tiempo que formulaba una «serie de proposiciones que parecen establecidas en firme», sometía a minucioso análisis el testimonio de Arriaga, el único aducido hasta el presente en favor de Burgos, haciendo ver que, aparte de otros

(1) *Fray Francisco de Vitoria, burgalés.* Contradicción y réplica, respectivamente, por los RR. PP. Vicente Beltrán de Heredia y Manuel M.ª de los Hoyos. Burgos, 1952.

reparos, dada su incompatibilidad con un nuevo testimonio de mayor solvencia, no constituía argumento suficiente «para merecer nuestro pleno asentimiento», y por tanto que podíamos, «sin ofensa de nadie, afirmar que no se ha probado históricamente la naturaleza burgalesa» de Francisco de Vitoria.

El artículo era, según puede apreciarse por esta síntesis, una llamada a la cordura, a fin de plantear el problema en el terreno de la crítica histórica y revisar en orden a su acertada solución los elementos antiguos y nuevos con que contamos hoy para su esclarecimiento. No intentábamos polemizar con nadie, ni lo intentamos tampoco ahora, sino dirigirnos a los hombres de buena voluntad, a los investigadores profesionales de todos los campos, para informarles del caso y prevenirles contra el fallo prematuro que se ha querido dar al pleito.

A la aportación de este balance, hecho con criterio absolutamente imparcial, en plan de crítica constructiva, y a la invitación para trabajar por esclarecer los puntos en discordia en beneficio de la verdad, se ha respondido en el folleto mencionado reincidiendo en los vicios que tratábamos de orillar, demasiadas veces sin alegar razones, y con frases molestas que no queremos recoger, porque sería desviarnos del camino que nos hemos trazado.

Descartando, pues, todo personalismo, al que suele recurrirse con frecuencia cuando se actúa de prestado y al margen de toda investigación propia, por no tener nada sustantivo y nuevo que alegar, con el citado folleto delante, voy a aclarar algunos extremos mal interpretados en él, e insistir sobre otros a que no se ha querido dar la importancia que merecen para acertar con la solución fundada del problema.

Comencemos por las notas puestas a mi artículo.

Al principio de él había yo escrito: «Cada uno de los bandos litigantes investiga y analiza documentos, presentándolos como trofeos de victoria». Y glosa el anotador en su primer aditamento: «¿Dónde están los documentos *investigados* y *analizados* por el bando vitoriano? ¡Mal comienzo de artículo, con una ficción tan insincera y tan engañosa».

En apoyo de mi aserto por el bando vitoriano puedo alegar el notable descubrimiento del Padre Iriarte, S. J., que nos da el linaje de Pedro de Vitoria y la naturaleza de su hijo Diego, atestiguados por un autor de las prendas de Juan de Vitoria,

dominico del convento de Vitoria, y su archivero y confeccionador del libro *Becerro*, contemporáneo de los hermanos Francisco y Diego, historiador y genealogista profesional de aquella región, distinto *evidentemente* del homónimo colegial de San Gregorio, pese al aserto en contrario del Padre Hoyos. Su autoridad para mí excuso encarecerla, cuando en virtud de ella me he inclinado por la naturaleza burgalesa de Diego con todas sus consecuencias, naturaleza que ningún otro testimonio de esas garantías había expresado en forma tan categórica.

Agregaré a este valioso hallazgo la aportación de la declaración prestada con juramento por Francisco de Vitoria en 1533 y corroborada con su firma, dada a conocer en 1925 por N. Alonso Cortés, pero en cuyas consecuencias para el problema de que tratamos ni él ni nadie había reparado hasta que yo lo advertí en una conferencia que se publicó en 1943.

Esa declaración es incompatible con la cronología de Arriaga. Por tanto una u otra falla. Analice el lector su respectiva solvencia y escoja. Los partidarios de la tesis burgalesa, al ver que la piedra angular de la misma comenzaba a tambalearse, han preferido hacerse los desentendidos, pasar por alto ese testimonio y seguir parapetándose en Arriaga. Es un proceder que yo quiero respetar, pero que no comparto. Lo que no respeto es la ligereza con que se llega a calificar de ficción insincera y engañosa mi afirmación antes transcrita, según hace el aludido apostillador tan insincera y engañosamente como acaba de verse.

Ante tan arbitrario modo de argüir no es posible dialogar. De la discusión suele brotar la luz cuando se va a ella guiados por el amor a la verdad, y se sabe además guardar las formas que un mínimum de corrección y respeto exigen. Porque de esa misma categoría científica son las demás notas con que va marginando mi artículo, aunque por mirarlas a través de cristal de rosa, la redacción del Boletín cree poder presentarlas como «objetivas».

Y ya que hemos mencionado a dicha redacción, no estará de más advertir que la reproducción del artículo y en esa forma descortés la ha hecho *motu proprio*, infringiendo las leyes de la propiedad intelectual. Quiero creer que por inadvertencia no ha reparado en ello.

Y acerca de esto basta y sobra con lo dicho; *sed vos me coegistis*.

Vengamos ya al artículo del P. Hoyos.

Quisiera el buen padre, según dice al principio del mismo, llevarnos a la persuasión de reconocer su tesis, pero sospecha que éste va a ser empeño superior a sus fuerzas (p. 21). Y necesariamente tenía que suceder así, no por nuestra recalcitrancia, sino porque para que tuviera éxito la intentada persuasión, debía comenzar por recoger nuestros argumentos y deshacerlos, cosa que ni pretende siquiera, ignorándolos o afectando ignorarlos.

Y aunque no sea necesario decirlo, no estará de más consignar aquí que nuestra condición de alavés, a la que apunta luego el articulista como para suponer un prejuicio de índole sentimental por nuestra parte contra la tesis burgalesa, no nos impedirá reconocer y abrazar la verdad histórica una vez demostrada, porque las glorias de nuestra patria chica ni se basan ni quieren basarse en grandezas imaginarias. Ya en otra ocasión he tenido que hacer la misma protesta, para salir al paso contra una especie calumniosa consignada en «El Monte Carmelo» (año de 1932), cuyo autor se escudó con la autoridad del padre Hoyos, citando palabras del mismo. Es lamentable que ocurran estas cosas.

Tampoco recogeré las alusiones al «bagaje inútil» (p. 22) acumulado en favor de la tesis vitoriana. En primer lugar porque, no habiéndome yo ocupado de ello en mi artículo, está de más cuanto sobre el particular se dice en la «réplica» al mismo. Con todo cumple recordar aquí que «la ciencia histórica, como esencialmente humana, lo es de renovación y rectificación constante», según ha escrito acertadamente mi buen amigo el académico señor V. Castañeda en una breve intervención que tuvo en este pleito. «La verdad histórica nace de las aportaciones de todos—prosigue él—, se elabora lentamente y con rapidez se rectifica». Rectificar, desechar materiales cuando no sirven es por tanto signo de evolución y progreso hacia la verdad que todos buscamos. Precisamente por no renovarse, está repitiendo el replicante en favor de su posición el testimonio contenido en el registro del general Cayetano sobre Francisco de Vitoria, testimonio que yo fuí el primero en alegar hace un cuarto de siglo y el primero también en descartar años después, porque, contra lo que todos habíamos creído, no tiene nada que ver con nuestro teólogo, puesto que se refiere a un homónimo.

Y para que en vista de mi silencio, no caiga el mismo en la tentación de echar *por cuarta vez* las campanas a vuelo por su efímero triunfo en lo del texto del Monopolitano (cf. p. 22), le hacemos saber que también él, por fiarse de intermediarios, por muy calificados que sean, ha tropezado en la misma piedra, pues el texto existe en letra de fines del siglo XVI, si bien en forma anónima.

Por otra parte, si algunos, los menos, de los «apuntalamientos» aducidos en pro de la tesis vitoriana carecen hoy de valor, como resultado de la luz que se va haciendo sobre el tema, otro tanto ha sucedido con la tesis contraria. ¿Dónde están la prueba de limpieza de sangre y el registro de profesiones del convento de Burgos, supuestas fuentes de Arriaga, según el señor La Lastra? Y las tan traídas y llevadas *Memorias* del padre Logroño ya sabemos a qué se reducen para el caso. Soñados son también los instrumentos del mismo padre Logroño que, según el anónimo apostillador de mi artículo, tuvo seguramente a mano el padre Arriaga; porque aquel diligente archivero para consignar la única partida que registra en el *Becerro* sobre la familia Vitoria, y que yo encontré y dí a conocer antes que nadie, contra lo que intenta sugerir ahora el replicante (p. 36), no necesitaba ninguna información documental, habiendo sido él testigo presencial de lo que refiere.

Dice bien el padre Hoyos que yo admití, y pudo añadir que encarecí el valor singular del testimonio de Arriaga; pero no es verdad, como él supone (p. 22), que mi enfriamiento sobre su solvencia arranque del hallazgo de los últimos documentos de Burgos. Hace ya diez años, cuando nadie pensaba en tales hallazgos, en presencia de otros muy distintos llamé la atención sobre la inconsistencia de la cronología elaborada a base del relato de Arriaga. Todo lo que el replicante va edificando sobre aquel supuesto carece, pues, de base.

Y sepa también que desde primera hora y sin esperar ruegos de nadie fuí a Burgos expresamente para examinar el manuscrito de aquel cronista, y por tanto no sé cómo ha podido escribir lo que dice sobre el particular en la pág. 23. Para evitaros estas demasiado frecuentes desautorizaciones, siempre sensibles, sería de desear que pensara mejor lo que escribe. Porque *tampoco es verdad*, y esto quiero subrayarlo para prevenir torcidas interpretaciones, que yo haya expresado la menor discon-

formidad por la publicación del texto burgalés de Arriaga, según se afirma en la pág. 25, como también distan de ser exactos otros asertos de su artículo, de que prescindo, porque no interesan al lector.

Lo que sí interesa a todos es no desechar como «bagaje inútil» el testimonio del propio Vitoria sobre su edad en 1533. Se trata, como se ve, de un punto de partida insustituíble, si queremos salir de ambigüedades. Yo lo he analizado hace bastantes años, dando satisfacción, hasta ahora por nadie contradicha en forma razonada, a las dificultades que a primera vista suscita, acaso por estar habituados a ver las cosas de otro modo.

Los que con aire de triunfo alegan ahora esas dificultades, después de diez años de silencio, extrañándose de que queramos cargar con los absurdos que su arbitrariedad formula (el anónimo apostillador en la pág. 13, y el padre Hoyos en las 27-28), podían haberse tomado el trabajo de rebatir aquella explicación, que afectan ignorar, si es que buscan sinceramente la luz, venga de donde viniere.

Y ya que hablan el uno de absurdos y el otro de anomalías inexplicables, véanse las que implica la cronología de Arriaga. Ateniéndonos a ella, deberíamos hacer comenzar los estudios teológicos de Vitoria en París entre los 28 y 30 años de su edad, cosa a todas luces inverosímil, pues cuanto sabemos de él nos lo representa como un talento precoz, no como un retrasado.

En cambio en la cronología basada en su propia declaración, los comienza alrededor de los veinte, que es lo normal.

Ni cabe suponer que esos estudios teológicos los haya iniciado ya en España, porque consta precisamente lo contrario. Y así a su llegada a París, en lugar de proseguir con ellos, como era natural si los había comenzado aquí, y más si estaba ya cerca de los treinta, conforme a la cronología de Arriaga, se inscribe entre los alumnos del maestro Celaya (1509?, 1510?), que por entonces inauguraba su enseñanza de artes en el colegio de Coqueret, invirtiendo nuestro joven en ello un tiempo precioso, de que se lamentará más tarde, y distrae sus ocios en completar la formación humanística, familiarizándose con el griego. No estaba, por tanto, avanzado en años, como resultaría de haber nacido en 1483, sino falto de la edad normal para inscribirse entre los estudiantes teólogos.

En síntesis, cuanto sabemos de cierto sobre los estudios de Vitoria en París se acomoda perfectamente con el contenido de su declaración en el proceso del Pinciano, que nos lleva a fijar su nacimiento en el mismo año faustísimo que el del Doctor Navarro, esto es en 1492; y en cambio cuadra dificilísimamente con la cronología de Arriaga.

Quienes no tienen reparo (entre ellos el replicante, pág. 23-24) en emparentar, a base de una serie de hipótesis en el aire, a este historiador con la familia de los hermanos Vitoria, para dar así más realce a la solvencia del cronista, ni hallan dificultad en prolongar la vida del supuesto padre de nuestros religiosos hasta 1525, cuando su testamento de 1514 y el codicilo de 25 de octubre de 1515, que solía hacerse *in extremis*, están clamando por su fallecimiento alrededor de esa última fecha, no sé cómo se resisten a admitir esta nueva cronología, jalonada en sus puntos capitales por documentos explícitos, que hasta el presente nadie ha podido desmentir. ¿Será porque, prolongando hasta 1525 la vida del Pedro de Vitoria mercader, desposado con Catalina de Compludo en 1480, se elimina la concurrencia del otro Pedro de Vitoria, también mercader y «cintorero», que debió morir hacia 1525?

Esperemos a que se haga más luz sobre esto: sobre esto y sobre otros muchos puntos oscuros que es preciso aclarar antes de lanzarse a emitir fallo definitivo en el pleito que nos interesa.

Acerca de uno de esos problemas, de importancia suma, y hasta el presente por nadie suscitado, pensamos ocuparnos algún día, en cuanto logremos reunir material que lo esclarezca suficientemente.

Fr. V. B. de H.

THEOLOGIA NATURALIS, auctore P. I. Hellín, S. J., B. A. C., Madrid, 1950. «Theodicea-Ethica», auctoribus P. I. Hellín, S. J., B. A. C., Madrid, 1952.

Con cada anuncio de un nuevo Manual de filosofía viénesenos a la mente, sin que podamos evitarlo, la frecuente afirmación de Santo Tomás de que en los unívocos lo mismo cuentan, cualitativamente, uno que ciento, puesto que, al tener todos exactamente una misma naturaleza, «omnes pro uno reputantur», «omnes habent ordinem unius causae». Y se nos recuerda también el caso del joven que, al preguntarle el profesor en el examen de bachillerato por un ejemplo de quelonio, contestó que «una tortuga», y al pedirle otro ejemplo de quelonio, contestó que «otra tortuga». No vemos, efectivamente, qué utilidad o qué nueva luz pueda aportar la multiplicación periódica de ciertos libros o manuales dentro de un mismo modo o línea de pensar, sin más variedad que la de algunos ejemplos o la del cambio de orden en algunos artículos. Con esto, lo que se consigue es hacer pensar a muchos en términos de cantidad, sin reparar en la confusión y pérdida de tiempo que inevitablemente han de originar catálogos y bibliotecas con una multiplicación de libros y de autores de esta índole.

No decimos ni tiene aplicación esto, afortunadamente, respecto del manual que nos va a dar ocasión para hacer algunas observaciones sobre la Teodicea. Aunque sólo fuese por las concisas, claras y completas síntesis de algunas doctrinas actuales de filosofía, como el Existencialismo, por la copiosa bibliografía, por la abundancia de datos positivos que no suelen encontrarse en otros manuales, y porque la B. A. C. tuviese una mayor proporción entre la publicación de otras de sus secciones y la Sección VI, dedicada a la filosofía, creemos que estaba plenamente justificada la aparición de este manual del ingenioso e infatigable P. Hellín, y por ello felicitamos de corazón al autor y a la Editorial. Sale esta recensión o nota crítica de LA CIENCIA TOMISTA algo tardíamente; pero vaya esta tardanza por lo que madrugó alguna otra revista que lo hizo varios meses antes de salir ésta de las matrices tipográficas, resultando quizá por eso algo «excesivo», según nuestro modo de entender.

Publica el P. Hellín dos manuales de Teodicea, uno que titula «Theologia Naturalis», muy extenso, de XVI+928 bien

nutridas páginas, con acuñación incluso de su propia sigla OM (=«opus majus» Ios. Hellín Theol. Nat. B. A. C., 1950), y otro, más reducido, con el título «Theodicea», de XXVIII + 316 páginas. Omitiendo en el *Opus majus* las innecesarias y muy frecuentes repeticiones de nociones elementales y cercenando algo la extensión que se da en él a las dificultades, distando mucho de multiplicarse como éstas la luz que arrojan sus soluciones, creemos que se podía haber hecho un solo manual, menos difuso que el pimero y más completo que el segundo. Como el segundo pretende ser un compendio del primero—aunque a nosotros nos parece que es algo más y algo menos que eso, puesto que del primero cambia algunos puntos de vista, como por ejemplo, el enjuiciamiento de las Cinco Vías de Santo Tomás, y deja mucho sin resumir—nosotros nos concretaremos, en la recensión, al primeo, o sea al *opus majus*.

Observaciones Generales.—1. Previene el autor al lector, en el prólogo, que para la confección de su manual ha tomado preferentemente los materiales de las canteras de Santo Tomás, Suárez, Urráburu y Descoqs (p. 4). Así es exactamente, excepto por lo que se refiere al orden y preferencia, ya que a Urráburu y a Descoqs parece citarlos muchas más veces—no las hemos contado—que a Santo Tomás, y se les sigue frecuentemente en la tendencia a dar, como ellos, más atención e importancia a las consideraciones de las causas materiales que a la de las causas formales, contra la indefectible práctica de Santo Tomás. A Suárez se le concede siempre y en todo la última palabra, que esté o no conforme con Santo Tomás. El lector del manual se hace pronto, desde las primeras tesis, el sonsonete «Pater vero Suárez docet...», «Hanc sententiam et nos tenemus», que se repite en la enumeración de las diversas sentencias, sobre todo las cuestiones discutidas. A tal punto parecen llegar el fervor y fidelidad suarezianas del autor, que, al apartarse de Suárez alguna vez en una cuestión secundaria y de ninguna importancia, se apresura a advertir que lo hace con permiso de Suárez, «hanc viam permittit Suárez» (p. 162). La mayoría de las revistas de alta cultura eclesiástica no suarezianas han hecho resaltar en sus recensiones, con desaprobación generalmente, este tan patente carácter del manual, e incluso alguna suareziana ha reconocido que «a veces el autor se excede en las consecuencias a las que, según él, conduce la sentencia de los adversarios».

Y conste que este adversario es muchas veces ciertamente Santo Tomás, a quien tan fervientes como innecesarias protestas de seguir y de haber seguido hace el autor en el prólogo (p. 5) y en el epílogo (p. 890). Nosotros no comprendemos, además, cómo no se tiene el valor y la franqueza de marbetear tales manuales con la etiquete-patente «ad mentem Suarezii», en lugar de la etiquete-reclamo «ad mentem D. Thomae» o «ad mentem Deus scientiarum Dominus». Será tal vez porque la Iglesia ni siquiera en la propicia ocasión del reciente centenario, tan pomposamente celebrado en España, ha dicho una sola palabra que sea aprobación y recomendación expresas de la doctrina de Suárez. Pero si este silencio significativo es razón para no estampar la marca verdadera en la portada de tales manuales, también y más debiera serlo para no vender en el interior de los mismos la auténtica mercancía que a tal marca corresponde. Como le ha recordado al autor de este manual alguna revista al hacer la recensión del mismo, el mínimum que se puede ver en las declaraciones y prescripciones de la Santa Sede sobre la doctrina de Santo Tomás es la *medida disciplinar* de que en toda docencia o magisterio con autorización canónico-eclesiástica «*Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant*» (canon 1366, & 2). Aun a los hechos a la tendencia tan marcada y manifiesta del autor a desorbitar la libertad de seguir y de interpretar a Santo Tomás, no podrá menos de sorprender esta afirmación que se hace en la página 5 del prólogo:

«Thomismum enim intelligimus sicut saepe docuerunt Pontifices; nempe omnes debemus sequi Sanctum Thomam in iis quae aprobantur a Patribus et Doctoribus Ecclesiae et a philosophis optimae notae omnium temporum».

A nosotros nos parece sencillamente que esto es reducir a un *nihilismo* todo lo que ininterrumpidamente han dicho los Romanos Pontífices durante seis siglos sobre Santo Tomás. En realidad, respecto «a las cosas aprobadas por los Padres y Doctores de la Iglesia y por los filósofos de mejor nota de todos los tiempos», también es voluntad de los Romanos Pontífices que se siga, no sólo a Suárez, sino también a Bergson y Heidegger, a Descartes y Kant. Y, por tanto, *nada* especial han enseñado respecto de Santo Tomás si *sólo* han enseñado eso. Es indiscu-

tible que no se es tomista, por ejemplo, respecto a la cuestión de la existencia de Dios, por admitir dicha existencia o por tratar de demostrarla racionalmente, con lo cual se es teísta o teísta intelectualista; sino por demostrarla por las cinco clásicas vías de Santo Tomás o, al menos, a base de las nociones y principios sentados por el Santo para confeccionar tal demostración; nociones y principios que, como veremos más adelante, echa por tierra el P. Hellín declarándolos «falsos y sin fundamento» (p. 210, n. 233). Pero hay en las palabras citadas algo más, y es la contradicción y contraste entre ellas y estas otras del Beato Pío X:

«Quod sit alicujus auctoris vel sancti doctrina a Nobis nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus, atque ita etiam ut ad laudes suasio jussioque adderetur ejus vulgandae et defendae, facile intelligitur ettenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret» (A. A. S. 1914, p. 334).

No se aprueba, pues, a Santo Tomás en cuanto está conforme con otros, como parece pretender el P. Hellín, sino que se aprueba a los demás en cuanto están conformes con Santo Tomás, según las palabras expresas del Bto. Pío X.

Algo parecido hace el P. Hellín respecto a la interpretación de la mente de Santo Tomás. Aplicando una especie de probabilismo exegético o de libre examen individual, escribe en una nota de la pág. 823:

«Signum sat evidens S. Thomam non certo defendisse praedeterminationem physicam est discordia interpretum circa sensum Sancti Doctoris. Alii enim crediderunt se invenisse in Sancto Thoma negationem omni concursus sive praevii sive simultanei (Stufler, Iglesias, Donat) nec ea interpretatio potest dici arbitraria, sed contra, fulcitur innumeris textibus et domumentis...»

Con este criterio del autor, creemos que no queda en pie nada de Santo Tomás, pues dudamos haya algo *propio* del Santo sin haber sido puesto en duda por alguno con tan buenas razones como las de Suffler, Iglesias, etc.

La diversidad de opiniones, cuando éstas son fundadas, razonables y sinceras, arguye, sí, falta de evidencia en la materia en que se disiente, pero no falta de certeza. Si a todo trance se quieren buscar justificaciones, se encuentran, valederas o desprovistas de razón, para todo. Como decía el viejo cura rural, «los intelectuales, puestos a sacar punta, se la sacan al hisopo». Pero tanto crédito, al menos, como merecen los que

ven incierta la mente de Santo Tomás sobre puntos como el concurso divino o la cuestión gemela de la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas, merece el prominente teólogo jesuíta P. Cl. Tifano, quien, a pesar de no admitir él mismo ni tal distinción real ni las razones en que la fundamenta Santo Tomás, escribe, no sin manifiesta aspereza: «Quod (S. Thomas) existentiam in creaturis distinguat ab essentia, id vel negare vel in dubium revocare est hominis aut impudentis aut in ejus doctrina peregrini» (Cl. *Tiphanus*, S. J., «De Hypostasi et persona» c. 6, a. 7; ed. 1881, p. 28). Será, pues, necesario que cada uno, los que para ello estén capacitados, sinceramente lea por sí mismo el texto y contexto de Santo Tomás y trate de ver quién lleva la mejor parte en la interpretación del Santo. Después de todo, no es tan difícil ni oscuro el Santo, por lo regular. No queremos, sin embargo, con este recurso forzado patrocinar indistintamente el «examen libre» respecto del Santo, como, proporconalmente, no se puede tampoco patrocinar tal examen respecto de la S. Escritura.

2. A muchos lectores versados en la historia de la teología natural y sobrenatural les extrañará, sin duda, que en la bibliografía general (p. 46) se den los honores de «autores clásicos» a Lesio, S. J.; Ruiz de Montoya, S. J.; Valencia, S. J., y Vázquez, S. J., dejando como simples «auctores thomistae» a Báñez, Los Salmanticenses, etc., y sin conceder siquiera este secundario honor a Cayetano, Egidio Romano, Zumel y otros de propia talla, cuyos nombres no aparecen en toda la bibliografía, en la que tanto abundan nombres de autores perfectamente «unívocos».

3. Nos parece poco razonable y ventajoso para la filosofía llamada *cristiana* la práctica, recientemente introducida, y seguida en este manual, de dar verbal y previamente la calificación o *nota* de certeza de las tesis filosóficas y añadir además la que éstas tienen teológicamente. Pase que esto se haga con algunas tesis en teología a base de la autoridad de la Iglesia. Pero al verlo hecho en filosofía, alguna vez le vendrá al lector el recuerdo de «lo dijo Blas...» Siempre será mejor afirmar y probar la tesis, y dejar al lector que juzgue del valor de las conclusiones. Respecto a la mixtificación de añadir además en un curso de filosofía la nota teológica, fácilmente puede dar esto a nuestra filosofía un «olor a cera» con el que gana muy poco, por lo

menos ante los de fuera, la ciencia racional católica. Lo mismo decimos de los «pii affectus» de las págs. 480, 516, 536, etc., y de otras consideraciones piadosas que se intercalan en diversos lugares. Dejemos a las verdades racionales *desnudas* conducir más eficazmente por sí mismas, en cuanto pueden, a la verdad religiosa y sobrenatural. A diferencia de los libros de piedad, nuestra filosofía no debe escribirse sólo para los creyentes o de un modo que la haga servir sólo para éstos.

4. No vemos tampoco justificada la tendencia, que nos parece ver, por ejemplo en las págs. 357, 589, etc., a juzgar las diversas sentencias sobre una cuestión discutida por el mejor o peor funcionamiento subjetivo de sus soluciones en las maniobras mentales de conciliación con otros conceptos preestablecidos, o por la aparente ausencia o presencia de dificultades. Sin que rechacemos en absoluto tal práctica, sobre todo en las relaciones de la filosofía con la verdad revelada, creemos que este acomodatismo o pragmatismo filosófico fácilmente puede degenerar en un relativismo crítico. Más segura es la máxima normativa de sentido aristotélico según la cual «mil dificultades de conciliación, no pueden anular ni debilitar una demostración apodíctica». Todavía es más censurable, en este sentido, el recurso de declarar autoritativamente «sistemáticos» a conceptos y principios que no encajan o desarticulan nuestro propio sistema, como hace el P. H., por ejemplo, con la doctrina de Santo Tomás sobre el acto y la potencia (p. 211); la de la raíz de la cognoscibilidad, sobre la cual escribe muy a plomo: «argumentum vero thomisticum est systematicum, et revera nihil valet, nam fundatur in metaphora quadam et in principio falso vel saltem valde disputato» (p. 579); la del principio «quidquid movetur ab alio movetur» (p. 210), cuya formulación fué por veinte siglos universal y categórica, hasta que fué preciso acomodarla al sistema del mero concurso simultáneo, no de muy distinta manera a como acomodó Kant el principio de causalidad a su sistema de formas *a priori*.

Pasemos a hacer algunas observaciones sobre puntos de doctrina particulares.

Por estimar que nada tienen que ver con la Teodicea, pasamos por alto muchas de las cosas que se dicen en la larga Introducción de 50 páginas, hasta incluir en ella la división y subdivisión de las matemáticas (.p 15). A juzgar por las nociones y

repeticiones que en él se incluyen, no parece se tenga en cuenta que el manual es parte de un «Cursus». Extraña que sólo se excluya de la Metafísica (p. 16) los cuerpos, la cantidad y el «habitus» como predicamento especial, que se sigue tomando con la grey de manuales, nó por el «habitio», i. e., por «lo que media entre el que tiene y la cosa tenida» (Arist. 1022 b 3; S. Thomis, *In Metaph,* n. 1062, ed. Cathala), sino por «el vestido», del cual menos mal que no nos dá la orientación ó división y subdivisión, que hoy tendría que hacer en «vestido», «medio vestido» y «desnudo». Quizá contribuya a confusión del lector principiante decir que el objeto material de una ciencia son propiamente los libros que de ella tratan, los autores, los errores, las discusiones, los lugares, etc. (p. 12), y el señalar a cada ciencia un triple objeto formal *sub quo* (ib.) Tampoco parece lógico que, considerando a la Teodicea como una parte de la Metafísica (p. 13), sin decir, por supuesto, si es parte material o formal, se separen o alejen ambas hasta poner de por medio la Cosmología y Psicología, al estilo wolfiano, según el orden en que se anuncian los tratados de este «Cursus philosophicus» (p. IV).

Nos interesa más propiamente la definición que dá el autor de la Teodicea: «*Scientia philosophica de Deo, naturali lumine comparata, ut pars Metaphysicae*» (p. 10). Sobre la cual opinamos nosotros y proponemos al juicio del lector lo siguiente:

1. Una ciencia se debe definir por su objeto formal, que es es que la constituye, la especifica y la distingue; no por su objeto material o final «finis operantis». Ahora bien: Dios no es objeto formal de la Teodicea, ni puede serlo de ninguna ciencia natural. La razón es porque nunca nuestros conceptos naturales de Dios, que son el constitutivo formal de la ciencia, podrán ser *formalmente* divinos, o sea, representar a Dios, ni entitativamente ni como causa o principio de los seres, bajo su propia forma y tal cual es en sí mismo, como lo hace notar el propio Suárez (*D. M.* 1, 1, 11, 12). La forma de ser de Dios no la puede captar naturalmente la inteligencia humana ni de El, visto directa o inmediatamente, contra el Ontologismo, ni de otro objeto alguno, contra toda clase de univocismo, ni por medio de la analogía con las cosas, ya que esta analogía siempre será «cum distantia infinita» e insuficiente medio para llegar al concepto propio de Dios. Decir que nuestros conceptos divinos

tomados de las cosas no son para Dios «proprii» ex propriis», pero sí «propii ex comunibus», no resuelve nada para el caso; pues tales conceptos llegarán a ser propios de Dios en el sentido de exclusivos, pero nunca en el sentido de formales. El objeto formal y final «finis operis» de la Teodicea son «las causas extrínsecas» i. e. eficiente, ejemplar y final del ser; y en función de tal se la ha de definir: «Pars Metaphysicae quae entis in communi causas extrinsecas investigat»; bajo el mismo objeto formal «quod» y «quo» de la Metafísica, que por eso la Teodicea es parte material, no formal, de ésta. Después que en el resto de la Metafísica, es decir, en la Ontología, se han investigado las causas intrínsecas del ser (mat. y formal=esencia y existencia), la Teodicea prosigue con el mismo objeto formal «quod» y «quo» en la búsqueda de las causas extrínsecas para completar de este modo el estudio del ente. El hecho de que a un mismo tiempo y con la misma operación que conocemos tales causas, conocemos también a Dios, en cuanto naturalmente nos es cognoscible, podrá justificar el que de algún modo se le considere a Dios como objeto material de esta parte de la Metafísica y se la denomine «Theodicea» o «Theología Natural»; pero de ningún modo podrá esto justificar que se la defina como si Dios fuese el objeto formal o final «finis operis» de la misma.

2. Sería preferible suprimir en la definición la palabra «philosophica», puesto que, como no hay propiamente «éste» sin «aquel», así no hay ciencia filosófica de Dios sin ciencia de Dios «teológica», y la suposición de esta última en filosofía no está exenta de un prejuicio desventajoso a la vez para la filosofía y para la teología.

3. Las palabras «naturali lumine comparata» se ponen en la definición como objeto formal «quo» y, por tanto, como constitutivo propiamente o como especificativo y distintivo de la Teodicea. Esto es a todas luces falso. La luz natural o luz de la razón es el constitutivo y distintivo formal de la ciencia humana o natural en cuanto tal, y, por consiguiente, no puede serlo de ninguna ciencia natural o humana particular. Si se dice que tal objeto es en el caso «lo cognoscible de Dios por la sola razón natural», tendremos que, aparte de ser éste un objeto sin unidad, podrá decirse lo mismo, de suyo, de cualquier otro objeto; en cuyo caso tendremos tantas ciencias formalmente distintas cuantos son los objetos individuales cognoscibles. Es accidental res-

pecto a esta cuestión que Dios sea el único singular sobre el que cabe una ciencia. No hay, pues, en tal definición objeto material ni objeto formal «quod» ni «quo» propios. En realidad, estos objetos son: el ente común abstraído del orden sensible (objeto material), las causas o razones extrínsecas (objeto formal «quod») y el tercer grado de abstracción, común a toda la metafísica (objeto formal «quo»).

Fácilmente se podrá advertir esto en cualquiera de las tres posibles posturas o actitudes iniciales que se pueden adoptar al enfrentarse con el problema de la Teodicea. Estas actitudes son: a) Justificar racionalmente la idea religioso-teológica de Dios obtenida autoritativamente en el hogar, en la Iglesia, en la escuela, etc. b) Resolver el problema de si se realiza y cómo se realiza extramentalmente el concepto de ser infinito al que se llega en la Ontología por medio de la abstracción y de la división del ente en finito e infinito. c) Completar el estudio del ente común, buscando sus causas o razones extrínsecas (eficiente, ejemplar y final) después que en la Ontología se han estudiado las causas intrínsecas material y formal, o sea la esencia y la existencia. Se suele adoptar, desafortunadamente, a nuestro juicio, la primera de estas posturas mentales iniciales, cuando sería mucho más filosófico y racional adoptar la tercera. Sin embargo, cualquiera que sea la postura adoptada, *in actu exercito* siempre se tendrá el mismo punto de partida objetivo, el mismo proceso y el mismo término o resultado: las cosas como meros hechos existenciales, su análisis para buscar sus causas o razones de ser, Dios como última y adecuada explicación de tales hechos existenciales. El objeto formal siempre serán las cosas, y los conceptos que por este medio formemos de Dios siempre serán de moldes creaturales, es decir, como exigidos por las cosas. «Unde et hujusmodi res divinae, escribe Santo Tomás, *non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia*, et ideo pertractantur in illa doctrina *quae habet subjectum ens*, in quantum est ens, et haec scientia apud illos scientia divina dicitur... Sic igitur theologia seu scientia divina est duplex: una in qua considerantur res divinae *non tanquam subjectum* sed tanquam principium subjecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, quae *alio nomine metaphysica dicitur;* alia vero quae ipsas res divinas considerat *ut subjectum scientiae* etc... (In boeth. De Trinitate, q. 5. a. 4). Del hecho de

que en Teodicea se trate de Dios, no se sigue que Dios sea el objeto de esta ciencia; como no se sigue que las cosas creadas sean objeto de la Teología Sobrenatural a pesar de versar de algún modo sobre los tratados *Del Hombre* o *Del Opere sex dierum*, como si estos tratados constituyesen una Psicología o Cosmología *sobrenaturales*. «Quidam vero, dice Santo Tomás, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, *et non ad rationem secundum quam considerantur* assignaverunt aliter subjectum hujus scientiae: vel res et signa, vel opera reparationis... De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, *sed secundum ordinem ad Deum*» (P. I. q. 1, a. 7). Aplíquese esto, cambiando los términos, a la Teodicea respecto de Dios.

No queremos extendernos en observaciones sobre el largo capítulo que el P. H. dedica a las pruebas de la existencia de Dios; pero no podemos pasar por alto sin hacer algunas. Cualquier metafísico auténtico no podrá menos de sonreirse al ver las maniobras mentales que el autor hace en las págs. 144-145 en un intento de hacer ver que la formulación del principio de causalidad por Aristóteles y Santo Tomás es «*discutible, inválida y falsa*». A Aristóteles le excusa el P. Hellín de este traspié «porque no conoció ningún *efecto total*». Para Santo Tomás no encuentra, al menos no da, ninguna excusa ¡Cuánto más fácil y razonable le hubiese sido al autor reexaminar su sistema molinista y haberle adaptado, si era preciso, al tradicional e indiscutible principio, en lugar de tratar de adaptar el principio al sistema! Lo que, por el contrario, se hace con todas estas maniobras es dejar la existencia de Dios, racionalmente, en el aire. De las cinco vías de Santo Tomás el P. Hellín propiamente no deja ninguna; pues sólo admite los dos argumentos fundados en los «efectos mundanos» y en los «seres contingentes», que ni corresponden exactamente a ninguna de las vías de Sto. Tomás ni se ve, a pesar de lo que dice en la pág. 181, en qué se puedan distinguir los dos formalmente, pues es de suponer que de los «efectos mundanos» saldrá la existencia de Dios porque son «seres contingentes» que piden tal causa propia. Nos agrada, en cambio, que, al querer fundar estos argumentos, corriéndosele quizá la pluma, haya escrito las siguientes palabras, cuyo sentido él mismo ha rechazado poco antes al P. Breuer, O. S. B. (página 163): «Unde constat (por las cosas que aparecen y desaparecen) ea non esse entia necessaria, sed contingentia quia

eorum existentia non est de eorum essentia» (pág. 164). No es muy consecuente al escribir después en la pág. 290: «Per hoc distingui creatorem a creatura quia in Deo non possit dari distinctio rationis et in creatura possit et debeat dari (entre la esencia y la existencia). Demasiado poco fundamento parece esta distinción de razón para una distinción real tan grande como la que existe entre Dios y la creatura.

No sabemos qué interpretación tendrán para el autor estas palabras de Pío XI en la Encíclica «Studiorum ducen»:

«Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet eumque unum esse ipsum Esse subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut medio aevo, omnium firmissima ad probandum: iisdemque liquido confirmatur Ecclesiae dogma in Conc. Vaticano, solemniter enuntiatum» (A. A. Sedis, 1922) p.

Suponemos, además, que no extenderá el P. Hellín a esta poda de las vías de Santo Tomás las palabras que escribe en el Prólogo: «...nam omissis omnibus rationibus *dubiis vel imbecilibus*, adhuc existentiam Dei concludemus cum certitudine metaphysica» (p. 4).

Pasamos por alto tantas otras cosas que se enseñan en este manual manifiestamente contra Santo Tomás, por ejemplo: negar el principio de distinción tomista entre el acto y la potencia y de la limitación del acto por la potencia (p. 211), sin lo cual acaso no hubiese encontrado el autor tanta dificultad en exponer el atributo de la infinitud de Dios (p. 469); afirmar que las razones de Santo Tomás para probar la imposibilidad de la multiplicación numérica de las formas separadas «no prueban nada», puesto que es también falso el principio del Santo de que la materia sellada por la cantidad es el principio de la multiplicación (p. 421); admitir la posibilidad de un instrumento creador (p. 76); poner el constitutivo de la Providencia en la voluntad (p. 879); afirmar que el argumento del Santo, tomado del obrar de Dios, para probar la omnipotencia divina, «vale poco o nada» (p. 502), enseñanlo el P. H., acaso como consecuencia de esto, que Dios está *actualmente* en los espacios imaginarios (p. 509), etc., etc.

Sería de desear que en este manual, al tratar de precisar la mente de ciertos autores, como Santo Tomás, Cayetano, Manser, etc., no se diera más valor a un texto tal vez algo impreciso

salido de la pluma de tales autores «obiter» y a otro propósito, que a docenas de textos claros y explícitos, en los lugares en que tratan *ex profeso* de la cuestión que se discute; también, que se reparase en que no hay ninguna contradicción ni inconsecuencia en los tomistas al afirmar que la esencia es acto por sí misma (acto esencial, formal) y que se hace actual por la existencia (acto existencial); que al hablar de la panaceaca, *ciencia media,* se distinguiese más explícitamente en los textos de los escritores tomistas entre futuribles que determinadamente no serán, por *estar determinado* que no se pondrá la condición de que dependen, y futuribles que no está determinado si serán o no serán, por *no estar determinado* si se pondrá o no se pondrá la condición de que dependen: así no se verá contradicción entre lo que en diversos lugares afirman sobre estos futuribles algunos tomistas, ni se atribuiría, por ejemplo, a Marín-Solá (p. 623), enseñar que Dios conozca conjeturalmente los verdaderos futuros libres de la creatura.

Sobre esto de la ciencia media y el concurso simultáneo se dicen ¡tantas cosas *entretenidas* en este manual! Omitimos entretenernos con ellas para no alargar más esta nota crítica y porque cualquier lector de *LA CIENCIA TOMISTA* puede suponer la mayoría de ellas. Por otra parte, desde el momento que en la p. 210, n. 233, se hace textualmente esta afirmación: «causa activa per transitum ad actum agendi non mutatur; ergo non debet moveri neque a se neque ab alio», apenas queda lugar a ninguna discusión, y en lugar de ésta, creemos que se ha de admitir como perfectamente lógica la vuelta de ciertos molinistas al mero concurso *mediato*. El P. H. no se decide a esta nueva postura; pero sí ha mostrado sus vacilaciones en la revista «Pensamiento» (1946, pp. 467-476); y en este mismo manual, después de afirmar la tesis del concurso inmediato, dice: «nos *inclinamur*—el subrayado es nuestro—ut eam tanquam certam habeamus» (p. 788), contrastando este «nos inclinamur» con el categórico modo usual helliniano de afirmar las tesis, como si admitiese ésta sólo por escapar del anatema de Suárez contra la tesis del mero concurso mediato.

En la nota de la p. 811 se escribe: «Hodie pullulant athei, et statim obiciunt, Deum si exsisteret non permissurum esse tot peccata. Praedeterminista auget difficultatem dicens, non solum Deum permittere, sed ineluctabiliter inclinare ad actum materia-

lem peccati in illis circumstatiis in quibus actus est inseparabilis a malitia ; quomodo solvet athei difficultatem?». Con el recurso, que nada resuelve, de «volcar la pala» o de «tu igual», preguntamos nosotros cómo resolver tal dificultad los defensores del concurso simultáneo, a quienes la solución incumbe por igual que a los tomistas, si no falla el dicho popular de que «lo mismo peca el que mata que el que ayuda a matar». ¿O es que basta en la hipótesis del concurso simultáneo con decir que «Dios, física o inmediatamente, coopera solum ad peccatum materialiter non formaliter spectatum» (Donat, n. 379) o que «Dios facit actum peccaminosum ut causa prima et universalis determinata objective per aliam» (Hecín, n. 1080), y no basta esto mismo en la hipótesis de la moción divina, siendo valederas tales distinciones en la primera hipótesis y no en la segunda, de la que son propiedad literaria original?

A propósito de la afirmación que se hace en la pág. 650, a saber: «los futuros libres absolutos, por ejemplo, Pedro pecará o Pedro no pecará, tienen una verdad *determinada, no en sus causas, pero sí en sí mismos*, porque las proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez ni ambas falsas ni ambas verdaderas, y que tal determinación la tienen estos futuros ex *decreto Dei actuali et efficaci*», nos gustaría conocer la respuesta del autor a estas tres preguntas: a) Si el futuro, como tal, no existe más que en sus causas, ¿cómo puede no tener en sus causas y tener en sí mismo verdad determinada, que es tener realidad determinada, puesto que «verum est quod est», según la frase de San Agustín, y «unum-quodlibet se habet ad intellectum sicut se habet ad esse» (Arist. II *Metaph.* I a. 15; 993 b. 30)? La ley lógica de las proposiciones contradictorias dice que no pueden ser ambas verdades ni ambas falsas, pero no dice que alguna de ellas sea determinadamente falsa ni determinadamente verdadera tratándose de los futuros libres; b) Si esta determinada verdad o, mejor, determinación de verdad, la tienen los futuros libres «*ex decreto actuali et efficaci Dei*», ¿cómo es posible que no reciban también del mismo decreto simultáneamente o, mejor, con prioridad su realidad determinada de ser?; c) Y entonces, ¿cómo queda parado el concepto molinista-suareciano de la libertad humana y del hecho de la misma? ¡Cuánta distancia puede haber entre lo que se afirma a veces de ciertas

tesis *in actu signato* y lo que de las mismas viene a afirmarse *in actu exercito*!

Contra la necesidad de la conservación de las cosas por Dios, se pone al autor la siguiente dificultad: «Quod convenit per essentiam alicui, non potest perire ullo modo; *atqui* existere convenit rei existenti per essentiam, ergo...»; a la cual responde: «si convenit per essentiam i. e. essentialiter absolute, *conc.*; si convenit essentialiter solum hypothetice, nego;... creaturae existenti convenit essentialiter existentia dum durat, *sed potest non durare*» (p. 783). Debiera el autor probar esto último, que es lo que propiamente se niega en la objección a base de la identificación real suareciana entre la esencia y la existencia. Dejamos al lector que juzgue si el valor de tal solución está en proporción de la fuerza de la dificultad. Si realmente la esencia y la existencia se identifican, la unión entre ambas deja de ser contingente y no necesita que nadie de fuera la continúe: una cosa no va a separarse de sí misma. Con lo cual no se hace nada fácil salvar la necesidad de la conservación y la posibilidad de la aniquilación, como hace ya más de seis siglos lo hizo notar Egidio Romano, que muy bien pudo haberle recibido de labios de Santo Tomás: «Ergo non ponentes compositionem essentiae et esse poterunt fugese vel cavillare, sed nunquam vere salvare poterunt quo modo omnis creatura sit mutabilis et factibilis, et quomodo per creationem accipit esse et quomodo potest annihilari et desinere esse (II *Sent.*, d. 3, p. I, q. 1, a 2).

Creemos, por todo lo dicho, que es éste un magnífico manual de filosofía para servir de texto en algunos centros de enseñanza de España que siguen siendo suarecianos. En los demás centros de estudios, acaso no parezcan tan injustas y faltas de seriedad como al recensor de la revista *Estudios Eclesiásticos* (1952) página 511, las críticas que del manual han hecho otras revistas, por cierto, no «*cayetanistas*», y, algunas de ellas, ni tomistas de ningún género. Como ya hemos dicho anteriormente, ha sido comúnmente general en las recensiones del manual hacer resaltar ese carácter y fidelidad tan marcadamente suarecianos. Cada uno es libre para seguir a Suárez o a Santo Tomás, dentro de las normas disciplinares de la Iglesia, si a tales normas se está sometido. Pero en Metafísiica y sus consecuencias particularmente, no se puede seguir a la vez a Suárez y a Santo Tomás

sin echar la lógica por la borda. Parten ambos de puntos diametralmente opuestos y, lógicamente, no se pueden encontrar, ni se encuentran de ordinario. Que cada uno siga al que le parezca. Pero es inútil seguir a Suárez y pretender al mismo tiempo no apartarse de Santo Tomás cuando ambos, por caminos diametralmente opuestos, suelen ir en Metafísca. Hablando el eminente P. C. Giacon, S. J., de los principios metafísicos de Santo Tomás, que son como «la ossatura de tutta la metafisica scolastica», dice que su doctrina «fu benzi nel Suárez mantenut nelle expresioni, ma non compresa nella sua intima intelligenza» (La *Seconda Scolastica,* Milán, 1944, p. 52). Lástima, a nuestro juicio, que el autor de este manual, tan benemérito y eminente por otra parte, rehúse tan insistente y tenazmente la admisión de este hecho.

I. Valbuena, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

Les Epitres Pastorales de Saint Paul, por le P. C. Spicq de Frères Prècheurs au Convent de Saulchoir. París. Pgs. CCVII-416, en 4.°.

Con este volumen el P. Spicq viene a enriquecer la colección *Studes Bibliques* y la literatura exegética católica. Las epístolas pastorales figuran entre los más cortos escritos del Apóstol, y vienen a ser como su testamento, los postreros fulgores de aquella antorcha que por espacio de unos treinta años había iluminado el mundo. Pero estas breves epístolas ofrecen sus dificultades propias, por lo que los antiguos dogmatizantes del Protestantismo las habían rechazado de los libros canónicos y sus modernos discípulos las excluyen de las epístolas auténticas paulinas.

El P. Spicq, armado de una erudición maravillosa, tanto de la literatura clásica, como de la exégesis católica y protestante, acomete el estudio introductorio y el comentario de las epístolas. Doscientas ocho páginas dedica a los problemas de introducción, estudiando en ellas el carácter de las epístolas, la vida de los destinatarios, la organización de la Iglesia, las herejías condenadas por el Apóstol, circunstancias y fechas en que las epístolas fueron escritas, la psicología que su autor revela en ellas, las relaciones de éstas con el resto de la literatura sagrada y, finalmente, la teología de las epístolas, que es como la quintaesencia de toda la obra y la crítica textual de la misma. Cada punto está tratado de una manera exhaustiva, poniendo a contribución cuanto puede ofrecer la literatura clásica y la exegética. Entre estos puntos ofrece especial interés la organización de la Iglesia, ya sea que se la mire en sí misma, como se atienda a que es ésta una de las mayores dificultades contra la autenticidad paulina de las epístolas. Según el P. Spicq, los presbíteros y los obispos son sustancialmente iguales, pero el obispo, en singular, ocuparía ya un lugar preeminente entre los presbíteros y vendría a ser esta situación un escalón intermedio para llegar a la monarquía episcopal, de que nos habla San Ignacio. Los herejes condena-

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

dos por el Apóstol son los primeros brotes nacidos del judaísmo y hebraísmo, que, crecidos, formarán las sectas gnósticas. San Pablo, que en su epístola a los Romanos anuncia sus propósitos de evangelizar a España, no habría renunciado a él, a pesar de los cuatro años que duró su prisión en Palestina y en Roma, y después de un viaje a Oriente al abandonar la prisión, habría cumplido sus antiguos propósitos, aunque no con la calma con que evangelizó otras regiones, ni tampoco con el fruto que debía esperar. Sus palabras a los Roman. XV, 23-28, no son la expresión de un simple proyecto, sino de una decisión firme. Roma no sería más que una breve etapa en su viaje hacia el Occidente. Tenemos, pues, derecho a pensar que San Pablo, arrestado en Jerusalén unas semanas después de haber comunicado a los romanos sus planes, debió ponerlos en ejecución en cuanto tuvo posibilidades de hacerlo. Es lo que nos muestran los indicios psicológicos y los documentos históricos (LXXVIII). En España le esperaban una multitud de hijos de Israel, a quienes él, misionero del mundo, debía traer la buena nueva, para pasar luego a los gentiles, según su método ordinario de evangelizar. Con esto queda lugar para la composición de las epístolas pastorales.

Sin desconocer las dificultades literarias que se oponen a la autenticidad paulina de las mismas, el P. Spicq acomete su estudio, llegando a las conclusiones tradicionales, consignadas en el decreto de la P. C. B. del 12 de junio de 1917.

El comentario es denso, preciso, enriquecido de la condición que distingue toda la obra y acrecentado con numerosas *excursus* sobre los puntos más importantes, v. gr., la buena conciencia y la fe, el episcopado, la Iglesia casa del Dios vivo, la piedad, la gimnasia, la moral, el último proceso de San Pablo. En todo esto pone especial interés en desarrollar la doctrina teológica contenida en las epístolas.

Semejante obra honra sin duda la ciencia católica.

Fr. A. C.

Repertorium Biblicum Medii Aevi. Collegit, disposuit, edidit Fridericus Stegmüller, in Univ. Friburgensi Brisg. S. Theologiae professor ordinarius, publicus. Tomus I: *Juicio bíblico. Apocrypho. Prologi.* Páginas 310, in 4.°—Tomus II: *Commentaria. Autores A-G.* Págs. 438, in 4.°. Matriti, 1950. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco Suárez.

Es bien sabido que la Biblia era en la Edad Media el principal libro de estudio, la fuente de la ciencia sagrada, el alimento de la piedad y hasta el modelo para la formación literaria. De aquí que las obras de forma diversa compuestas en los siglos medios sean innumerables, y que el conocimiento de todo este material, que en gran parte se halla inédito en los archivos, sea un medio indispensable para conocer la vida intelectual y religiosa de la Edad Media. La obra que tenemos a la vista es el fruto

de un largo y asiduo trabajo, y el Instituto Francisco Suárez ha prestado a la cultura un gran servicio publicando esta obra del Profesor Stegmüller, a quien, sin duda, la actual situación de su patria no le permitió publicar allí. Como indican los subtítulos de cada volumen, el primero abarca el principio y fin de cada libro de la S. Escritura, para utilidad de investigadores de archivos, un repertorio riquísimo de los libros apócrifos, que tanta boga tenían en la Edad Media, y los prólogos que los escritores antiguos solían añadir a las colecciones de los libros sagrados, y que son de gran interés para establecer la filiación de los códices. Finalmente, el tomo segundo empieza a darnos, en orden alfabético, el repertorio de los comentarios de diverso género y sólo llega hasta la letra G. Abarca 3.001 obras con la indicación de los «initio», de las ediciones y bibliotecas o archivos donde se encuentran. Que el Señor conceda al Sr. Stegmüller la gracia de ver terminada su tarea, y a nosotros la de poderla utilizar completa.

FR. A. C. .

ARINTERO, P. JUAN, O. P.: *La evolución mística*. LXIV-804 págs. 70 ptas. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1952.

Por sexta vez aparece esta gran obra del P. Arintero. La aceptación que revela esta ya numerosa serie de ediciones equivale a consagrar a un libro con el calificativo de clásico. Si duras fueron en ocasiones las resistencia que en vida hubo de vencer el insigne maestro dominico, poco a poco sus doctrinas fundamentales, arrancadas de la más pura veta del Dogma, de los Santos Padres y de los grandes teólogos, han acabado por imponerse. Sus libros, y éste en especial, han contribuído a despertar el interés, no sólo teórico, sino práctico, hacia temas tan vitales para todo cristiano, y sobre todo para cuantos aspiran a la perfección. La solidez de su doctrina, la recia trabazón de su tesis, el aluvión—quizá un poco recargado a veces—de testimonios, la unción de un alma verdaderamente apostólica, que se siente palpitar en cada línea, entregada por completo en ansia de conquista, han hecho de esta obra uno de los pilares básicos del actual movimiento espiritualista, no sólo español sino mundial.

No es necesario insistir en elogios ni en recomendaciones de libro tan conocido y estimado, y al que su inclusión en la lista de publicaciones de la B. A. C. acabará por dar la difusión que merece. En la presente edición se ha cuidado con el mayor esmero la presentación tipográfica. Va precedida de una Introducción en que se recogen diversos artículos aparecidos en «La Vida Sobrenatural» sobre distintos aspectos de la personalidad del que fué su fundador, y cuyo proceso se está tramitando actualmente.

G. F.

E. Marcotte, O. M. J.: *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano*. Páginas 217, Ottawa. Editions de l'Université.

El estudio del tema comprende una introducción, cinco capítulos y una conclusión. En la introducción, el autor, muy por alto, se fija en algunos aspectos del estado actual de la Teología, haciendo notar que más de una deficiencia de la actual cultura teológica encontrarían satisfactoria solución con un felíz retorno a la concepción de Cano; por eso, el P. Marcotte cree prestar un buen servicio a la Teología, exponiendo su naturaleza según el pensamiento del gran Maestro salmantino.

Los cinco capítulos se ocupan de los temas siguientes: Cano y los teólogos de su tiempo (pp. 29-66); la Teología en general (pp. 67-96); los principios de la Teología (pp. 97-130); la conclusión teológica (pp. 131-164); las etapas del trabajo teológico (pp. 165-196).

La conclusión (pp. 197-212) describe la fisonomía del perfecto teólogo según la concepción que de él se formaba Cano.

La obra es ciertamente muy interesante por razón de la gran actualidad del tema. Si siempre se estudiase la Teología escolástica en sus grandes maestros, y no en autores de ínfima nota, se evitarían muchas de las necias intemperancias que contra ella se han lanzado, y se renunciaría a proyectos de una insensata e innecesaria renovación. Muy a propósito viene el primer capítulo de la obra, que estudia la posición de Cano ante los teólogos de su tiempo: el gran Maestro hubo de reaccionar, por una parte, contra los excesos de protestantes y humanistas, que «nesciunt iuventutem ad linguarum studium adhortari, nisi prius theologos maledictis figant totisque concidant voluminibus» (p. 49), reclamando para la Teología el derecho de exponer los principios de la fe y deducir de ellos nuevas consecuencias; por otra parte, Cano tuvo que enfrentarse con otros enemigos, no menos verdaderos, aunque más disimulados, de la auténtica Teología, es decir, los falsos escolásticos, que reducían la Teología a dialéctica, con mucha gala de sutiles argucias, pero faltos totalmente de fondo doctrinal: «qui universas quaestiones theologicas frivolis argumentis absolverint, et vanis invalidisque ratiunculis magnum pondus rebus gravissimis detrahentes, ediderint in theologiam commentaria vix digna lucubratione anicularum...; nec scholastici sunt, nedum theologi, qui sophismatum faeces in scholam inferentes et ad risum viros doctos incitant et delicatiores ad contemptum» (p. 63). En medio de estos errores extremos, Cano sintetiza la metodología teológica, haciendo intervenir en pacífico concurso la fe, que suministra los datos, y la razón que los organiza, los explica, los defiende y deduce otras verdades en ellos contenidas. La lección que dió Cano en el siglo XVI es bien apropiada para nuestro tiempo.

Otro capítulo interesante es el cuarto, que se ocupa de la conclusión teológica y su valor de fe. El autor, con acierto, a nuestro entender, corrige la interpretación que el P. Marín Sola había dado de la doctrina de Cano.

Al lado de estos relevantes méritos de la obra, nos encontramos también con defectos, no siempre insignificantes. El primero y principal es la expo-

sición pobre del tema; el P. Marcotte advierte en la introducción que no pretende hacer una obra definitiva; es verdad que tal obra definitiva no puede acomterese actualmente todavía por falta de estudios, que nos permitan valorar el siglo XVI; pero con los materiales existentes se podía hacer bastante más.

Además de este defecto principal, al autor se le han escapado algunos desaciertos menos notables, como el decir que Cano identifica la ratio formalis «sub qua» de la Teología y de la fe (pp. 98-100); en las páginas 93-95 señala como ocupación primordial del teólogo, según Cano, la defensa de la fe; en cambio en las págs. 121-122 se dice que lo principal en el trabajo teológico es la deducción de conclusiones para explicar la fe. Por último, en la pág. 128 aparece citado *San* Clemente de Alejandría.

Todo esto, sin embargo, no quita que nos encontremos ante una obra interesante, de cuya lectura todos pueden sacar provecho. Y si el P. Marcotte logra suscitar en las nuevas generaciones el ansia de reproducir la imagen del perfecto teólogo descrito por Cano, habrá prestado un gran servicio no sólo a la Teología, sino también a la Iglesia.

Fr. A. Bandera, O. P.

E. Kappler: *Die Verkuendigungstheologie*. Páginas XVI - 264. Freiburg (Schweiz), Paulusverlag.—Fr. 11,70.

Desde hace algunos años, cierto número de teólogos, austriacos principalmente, han hablado mucho de la teología de la predicación, o *kerigmática*, según la designación de Jungmam. Esta teología es presentada por sus teorizantes unas veces como complementaria de la teología científica, otras como un tanto adversa; pero en la práctica, la literatura kerigmática más bien puede calificarse de una requisitoria contra la tradicional teología científica, por lo mucho que se insiste sobre su pretendida inutilidad para la enseñanza de la fe al pueblo sencillo. Después de leer todas esas cosas, el lector no preparado podría sacar la impresión de que la teología científica tendrá interés para unos cuantos profesionales, como la metafísica o la crítica, pero que es inútil o poco menos para la vida.

Inmediatamente se ve que la nueva doctrina estaba pidiendo un serio examen, en que serenamente se ponderasen sus ventajas y se previniesen sus inconvenientes. Kappler nos ofrece sobre el particular una obra no definitiva, pero sí muy interesante. Se divide en tres partes: exposición de la literatura kerigmática (pp. 7-110), crítica de las diversas corrientes (pp. 113-200), intento de solución del problema de la predicación (pp. 203-257)

En la primera parte, Kappler demuestra un vasto conocimiento de la literatura kerigmática; la exposición se hace de un modo sistemático, en cuanto lo permiten la gran variedad de matices, con que el problema se presenta en los diversos autores.

La parte mejor de la obra, a nuestro entender, es la segunda, o parte crítica, que pone de manifiesto la falta de solidez teológica y filosófica de la nueva doctrina: la confusión entre verdad y bien, entendimiento y volun-

tad, es el movedizo fundamento filosófico de muchas exposiciones kerigmáticas. Este nuevo error viene a ser una confirmación más del dicho del P. Ramírez, O. P.: «velle Theologiam addiscere sine Philosophia, est velle Theologiam *intelligere sine intellectu* (*De hominis beatitudine*, I, p. XII), que sirve de comentario a las siguientes palabras de P'o XI: «unde sequitur ex iuscio imperitoque philosopho fieri nunquam doctum theologum posse» (citado ib., p. XI).

En la tercera parte brevemente expone Kappler en qué sentido cabe hablar de una teología de la predicación y qué servicios puede prestar a la enseñanza de la fe la tradicional teología científica. La necesidad de esta forma de teología se hace evidente por sí misma, cuando se piensa en la defensa de la fe contra los nuevos errores, que debe realizar el predicador; así, por ejemplo, el agnosticismo dialéctico de la teología protestante, que entraña una negación radical de la revelación, sólo puede ser impugnado a base de la más depurada especulación teológica (p. 233).

Kappler, sin embargo, para no ser injusto con la doctrina examinada pondera en su verdadero valor las vindicaciones en pro de una vitalización de la teología, haciéndola descender a las cuestiones de nuestro tiempo, para que sea luz no sólo de los teólogos profesionales, sino también de todos los fieles.

Creemos que Kappler, con su obra, ha prestado un buen servicio a la causa de la teología y de la predicación teológica.

Fr. A. Bandera, O. P.

El Espíritu Santo, por Luis M. Martínez, Arzobispo de México. Un tomo de 356 páginas. Ediciones «Studium», Madrid, 1952 (4.ª edición).

Ediciones «Studium» presenta pulcramente al público español, en su cuarta edición, la obra del Excmo. Sr. Arzobispo de México, Dr. Martínez, sobre «El Espíritu Santo».

El autor, que se propone llevar el influjo del dogma a la vida cristiana de los fieles, expone la doctrina sobre el Espíritu Santo en los aspectos que interesan más de cerca a la piedad y devoción. Cuatro son las partes de la obra. En la primera habla de «la verdadera devoción al Espíritu Santo» y dice muy buenas cosas sobre el divino huésped del alma, su acción por medio de los dones, la correspondencia del alma, las virtudes teologales, etcétera. La segunda la dedica a «los dones del Espíritu Santo», que examina cada un en particular. La tercera va dedicada a «los frutos» del mismo divino Espíritu, que va explicando uno por uno según la enumeración de la Vulgata. Y en la cuarta y última expone la doctrina sobre «las Bienaventuranzas», que completa la de los dones y frutos.

Como se ve, es una obra seria, enjundiosa, práctica, que hará mucho bien entre los fieles, para quienes escribió el autor su obra en lenguaje sencillo y transparente. El teólogo no hallará novedades importantes en este libro; pero el simple fiel agradecerá que se le exponga en un lenguaje tan a su alcance una doctrina tan sólida y segura.

S. F. C.

G. ALASTRUEY: *Tratado de la Santísima Eucaristía*. Págs. XL-426. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos (2.ª edición). Pts. 45.

La B. A. C. publica la segunda edición del «Tratado de la Santísima Eucaristía», del Dr. Alastruey. Es una obra clara, metódica, de factura escolástica. Es la traducción castellana de su obra latina. Es un hermoso tratado sobre la teología eucarística, y merece las alabanzas recibidas con motivo de su primera edición. Lleva un prólogo del Sr. Obispo de Salamanca, sumamente interesante por la exposición que hace del Sacrificio Sacramental Eucarístico, prólogo algún tanto amplificado en esta edición. Remitimos al lector, para un juicio exacto de la obra, a la reseña que se hizo desde el número 244 de esta revista, con motivo de su primera edición. Felicitamos cordialmente al Dr. Alastruey por esta reedición y le deseamos tenga la misma difusión que la primera.

G.

La Mariologia di San Tommaso, por el P. GABRIELE ROSCHINI, O. S. M. Angelo Belardetti, Editore, Roma. En cuarto mayor, págs. 314.

Indudablemente, la exposición de la doctrina mariológica de Santo Tomás, de una manera integral, tiene actualmente una importancia grandísima, por lo que Santo Tomás es y por lo que significa. El P. Roschini se propone en esta obra «studiarlo in modo oggetivo, profondo et esauriente», (p. 14). Para esto sería necesario tener en cuenta la virtualidad de sus principios, valorando con exactitud los límites hasta dónde pueden extenderse. Porque, de lo contrario, si nos atenemos solamente a sus afirmaciones explícitas o formales, como la mariología ha progresado mucho en los últimos siglos, siendo diversas y muy fundamentales las cuestiones mariológicas que actualmente se discuten, las cuales antes ni siquiera se planteaban de modo explícito, la mariología de Santo Tomás tiene que resultar, por fuerza, pobre, poco objetiva, nada profunda, sino superficial, y, mucho menos, exhaustiva. Si a esto se añade que en puntos controvertidos se da la doctrina de Santo Tomás la interpretación del que la expone, a las notas ya indicadas habría que añadir otra todavía de peor calidad. Tal es la obra del P. Roschini sobre la mariología de Santo Tomás. Tiene, sin embargo, un mérito muy considerable, que es reunir una cantidad grande de textos mariológicos de Santo Tomá—que van en nota—los cuales pueden facilitar otros estudios sobre la mariología de Santo Tomás más objetivos, profundos y exhaustivos.

Al tratar de la misión de María en los decretos divinos, roza la cuestión del motivo adecuado de la Encarnación, firmando su propia sentencia condenatoria. Dice así en la nota 1 de la página 104: «Ci sembra quindi evidente che la scuola Tomistica sia andata assai piú in lá del suo Maestro S. Tommasso. Essa infatti trascura completamente il doppio «probabiliter» delle Sentence; il «magis declino» del Commento alla Epistola a Timoteo diventa per essa un «*certus sum*»; il «videtur» de la Somma Teologia vien tramutato in «est»; e il «*convenientius* dicitur» viene tramutato

in un «*certo dicitur*». Non solo, ma si prende la cura di aggiungere che ció sarebbe avvenuto «vi praesentis decreti»; inciso que non solo manca del tutto negli scritti dell'Aquinate, ma è in aperta contradizione coi medesimi, poichè nelle'ipotesi che Adamo non avesse peccato, l'Incarnazione sarebbe avvenuta, evidentemente, in forza *di un altro decreto*, del tutto *diverso* del decreto presente...».

¡Qué cosas tiene el P. Roschini! Aquí lo que verdaderamente hay de cierto es que el único que confunde la certeza sobre la *mayor probabilidad* de una opinión, con la certeza sobre la *verdad objetiva* de la misma, armando todas esas confusiones, es el propio P. Roschini. Como asimismo es el P. Roschini el que se empeña en no ver el inciso «vi praesentis decreti» en el sentido de las mismas palabras de Santo Tomás en el enunciado de la cuestión acerca del motivo adecuado de la Encarnación: «Utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset», y en toda su argumentación. Pero lo más notable es que para el P. Roschini «nell'ipotesi che Adamo non avesse peccato, l'Incarnazione sarebbe avvenuta, EVIDENTEMENTE, in forza *di un altro decreto*, del tutto *diverso* del decreto presente». Luego para el P. Roschini es más *cierto* que para la escuela tomista, que el motivo adecuado de la Encarnación, en el presente orden de cosas, es el pecado del hombre, ya que, para él, esto es cosa evidente... Ne quid nimis!

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

S. ANSELMI: *Monologion et Proslogion*. Accedunt *Gaunilonis pro insipiente et Anselmi respensio*. Recensuit F. S. SCHMITT, O. S. B. Páginas 113. Padova, Editrice CEDAM, 1951. L. 1200.

Este volumen es el primero de una colección de textos filosóficos dirigida por Carmelo Ottaviano. Su finalidad es poner a disposición de los estudiosos obras de capital interés para la filosofía, cuyas ediciones, por otra parte, no abundan. En una breve introducción el P. Schmitt da a conocer la ocasión de haber sido escritas estas obras y los cambios sufridos en el título hasta recibir del mismo San Anselmo el definitivo, con que hoy las conocemos. El texto ha sido tomado del primer volumen de la edición de las obras completas, preparada por el mismo Schmitt.

J.

Fray Luis de León, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los «Preludios de las Controversias de Auxiliis», por SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS. Un vol. 25 × 17 de 284 páginas.

Es una obra trabajada con cariño y resultado de un concienzudo y asiduo trabajo. Se aúnan en ella admirablemente la erudición selecta, dominio de la materia y la admiración por el héroe. No trata de imponer su tesis, procura llegar científicamente a ella; que brote espontánea de las pruebas.

Abarca la obra dos partes. En el capítulo primero de la primera parte hace pasar, como en cinta cinematográfica, todo lo que de algún modo contribuyó a la formación científica de Fr. Luis de León: estudios, profesores, grados académicos, pasando luego a describir sus oposiciones a cátedras, su enseñanza, como sustituto y profesor de Biblia, catedrático de Durango, Santo Tomás, sustituto de Mancio de Corpus Christi en la cátedra de Prima &., para concluir enumerando sus producciones, distinguiendo con sumo cuidado las auténticas de las dudosas y añadiendo otras muchas hasta hoy desconocidas.

Examina en el capítulo segundo algunas opiniones de Fr. Luis de León en materias discutidas en teología, de las que se saca que Fr. Luis de León era un ecléctico, que explicaba sin sistema propio, que sigue la mayoría de las veces a Santo Tomás; pero no se desdeña de defender ciertas tesis escotistas. «Prae caeteris theologis Divum Thomam selegi cujus doctrinae et placitis inhaeream; quamvis non ita haerebo ut si quando aliunde radius veritatis effulgeat, non debeam post eam libere et expedite currere».

Su influencia, como teólogo, fué muy efímera. No pasó de algunos de sus discípulos y algún que otro contemporáneo. Tenía que ser así, porque no dejó un cuerpo de doctrina, no tuvo opiniones personales y sus obras quedaron inéditas. «No llegó a ser un astro de primera magnitud en el brillante firmamento de teología escolástica de aquel dorado siglo. No había nacido para ello». Su fama de literato y escriturista eclipsó lo demás.

Comienza la segunda parte estudiando, paso a paso y con las debidas cautelas, los antecedentes históricos, que culminaron con el segundo proceso de Fr. Luis de León. Narra los incidentes que levantó la primera disputa, que versó sobre «el mérito de Cristo» y tuvo lugar el 20 de enero de 1582, y los que se siguieron después hasta el fallo que dió la Inquisición y que califica de duro, porque no le probaron nada contra la fe, y confesó humildemente que se había excedido en algunas palabras.

Por fin expone la doctrina de Fr. Luis de León tocante al problema de la predestinación y reprobación humanas, por ser esta la cuestión en que más se destaca, y comprende los puntos principales del llamado después agustiniano.

Recomendamos la obra a todos los amantes de nuestro poeta y felicitamos al autor por su profunda labor y que vea a su héroe colocado en el lugar que le corresponde.

FR. J. RODRIGUEZ, O. P.

Obras completas de San Ignacio de Loyola.—Biblioteca de Autores Cristianos. Págs. 79, L-959. Precio 85 ptas.

Era necesario poder adquirir fácilmente las obras de San Ignacio de Loyola en una edición manual y depurada. Y esto es lo que ofrece hoy la B. A. C., al mismo tiempo que está preparando una edición con comentarios. La edición que hoy presenta la B. A. C. está preparada por el P. I. Iparaguirre, del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, excepto la llamada «autobiografía» de San Ignacio, que está preparada por el

P. De Dalmases, director de dicho Instituto Histórico, el cual revisó asimismo todo el volumen.

Preceden a las obras del santo un amplio estudio sobre historiografía ignaciana, y una bibliografía seleccionada y clasificada conforme a los diversos temas de la doctrina y obra de San Ignacio. La característica de esta edición es compaginar la depuración del texto original con una ortografía moderna que conserve el mismo arcaísmo original, y presentar todas las obras ignacianas en un solo volumen manual. Le acompaña una presentación tipográfica sumamente esmerada.

A continuación se presentan las obras de San Ignacio: La «Autobiografía», el libro de los «Ejercicios», la «Forma de la Compañía y Oblación», la «Deliberación sobre la pobreza», el «Diario espiritual», las «Constituciones», las Reglas de San Ignacio, y sus Cartas e Instrucciones. Cada libro del santo va precedido de una buena introducción y una catalogación bibliográfica sobre el mismo.

Esta edición manual y depurada de las obras de San Ignacio de Loyola prestará a la espiritualidad de lengua española un servicio muy apreciable. Deseamos una amplia difusión a la misma y felicitamos a la B. A. C. por este valioso volumen.

F. V.

Cartas y avisos espirituales de San Francisco Javier.—Edición del Reverendo Padre Fernando María Moreno, S. J. (2.ª edición). Un tomo deXXXVIII-562 págs. Ediciones «Sapientia», 1952.

Con motivo del cuarto centenario de la muerte del santo, aparece esta nueva edición de las cartas y avisos espirituales de San Francisco Javier, notablemente mejorada sobre la anterior. Se tienen en cuenta los dos tomos publicados por los PP. Schurhammer y Wicki, que forman los volúmenes 67 y 68 de «Monumenta Historica Societatis Iesu» y que se consideran como la edición crítica por excelencia. Cada carta va acompañada de una breve introducción o guión ascético en el que se compendian sus principales enseñanzas y, cuando el caso lo requiere, de unas notas históricas basadas en los biógrafos más autorizados. Una serie de índices (analítico, ascético y general) y tres mapas impresos en papel especial ayudan a manejar la obra, espléndidamente presentada por «Sapientia». En cuanto al valor intrínseco de estas cartas, basta saber que en ellas se vuelca la divina impaciencia de Javier en un mensaje ardiente, «portador de inquietudes misioneras: transfusión vigorosa de sangre navarra para nuestra generación anhelante de ascética viril y escaladora».

A. R. M.

Sermones de la Virgen María y Obras Castellanas, de Santo Tomás de Villanueva.—Biblioteca de Autores Cristianos. XI-664 p. Precio 65 pts.

Es la primera vez que se publican en lengua castellana estos sermones marianos de Santo Tomás de Villanueva. En ellos brilla una piedad intensa

y una enseñanza a la vez amena y teológica. Va al frente de la obra un buen estudio en que se analiza al santo en sus años de mundo, y luego, separadamente, como religioso, y como predicador, y superior y arzobispo. Se hace un estudio de sus sermones marianos traducidos del latín, y que son los siguientes: cuatro sobre la Concepción de la Virgen, cinco sobre la Natividad, uno sobre la Presentación, siete sobre la Anunciación, uno sobre la Visitación, dos sobre la Purificación, nueve sobre la Asunción, más otro sermón sobre lo que debe la Santísima Virgen a Dios por las gracias que le ha concedido y un fragmento mínimo de otro. A continuación se presentan las obras castellanas del santo, que son: «Modo breve de servir a nuestro Señor en diez reglas»; «De la lección, meditación, oración y contemplación»; «Explicación de las bienaventuranzas y su correspondencia, ya con los dones del Espíritu Santo, ya con la oración del Padre Nuestro»; «Soliloquio para después de la Sagrada Comunión»; «Proemio sobre unos sermones del Santísimo Sacramento»; «Plática y aviso al religioso que toma el hábito»; Cartas; Testamento; «Sermón del amor de Dios»; Sermones castellanos, que son cinco. Cierra el volumen un índice de materias y otro onomástico.

La obra de Santo Tomás de Villanueva es, como obra de un santo, una obra que rezuma manifiestamente piedad por doquier; y como obra de un teólogo, se refleja esta característica por sus obras. En esta hora de verdadero renacer espiritual no pueden menos de ser óptimamente recibidas estas publicaciones de una espiritualidad señera. Y esta facilidad de divulgación de estas obras que presta la B. A. C. es algo que muy de veras le agradecemos.

J. F.

La enfermedad en la ascética del Beato Maestro Juan de Avila, por D. Benjamin Moran, Pbro. 1951. Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

Toma y lee, nos dice el autor. Y hemos leído esta monografía con el temor que infunde «a priori» este género, de darnos una faceta o fase solamente del personaje u obra, dejándonos con algo incompleto; pero «a posteriori», y visto el objeto propuesto, confesamos ser un acierto muy oportuno la publicación de este trabajo, no tan sólo como homenaje estimulador al Maestro Juan de Avila, en estos acuciadores momentos para su canonización, si que también como valorización de un medio (indesviable, por estar todos sometidos al sufrimiento y la enfermedad) en la cooperación que debemos prestar a la gracia en la obra de nuestra santificación.

Además, el comportamiento del Maestro en la enfermedad en sí y en el trato asiduo, paternal, con los enfermos, da un aliciente eficacísimo a la obra pastoral del sacerdote, descubriéndose, a través de la lectura de esta monografía, realidades que permanecían algún tanto ocultas en el ingente arsenal de los escritos avilistas. Lo sugestivo del tema y la aceptable presentación hacen sea una obra de verdadero interés.

Fr. Alberto, O. P.

De la primacía del bien común contra los personalistas. El principio del orden nuevo, CHARLES DE KONINCK. Quebec (Canadá). Trad. de JOSE ARTIGAS. Ediicones Cultura Hispánica. Madrid, 1952. 288 pp.

«¿Es, pues, posible afirmar la dignidad de la persona y encontrarse a la vez en malísima compañía? ¿Será suficiente acentuar la primacía del bien común? Tampoco». En estas palabras, que el autor de este libro, Decano de la Facultad de Filosofía de Laval, de Quebec (Canadá), estampa en su Prólogo (p. 19), puede resumirse el contenido de toda esta obra: su fin es precisar el concepto del bien común y las relaciones de éste con la persona humana, señalando los límites y vínculos de uno y otro en su dignidad y primacía. El libro, breve, quizá demasiado breve para un tema tan importante y trascendente, pretende ir a la vez contra el materialismo marxista, que levanta la dignidad de la persona humana hasta la negación de Dios y de los vínculos del hombre con Dios; contra ciertas ingerencias o tendencias del poder civil, que trata de menguar o desconoce la dignidad y derechos de la persona humana, y contra, principalmente, los llamados Personalistas, que afirmando esta dignidad y estos derechos, exagerándolos o silenciando sus debidos límites, vienen en realidad a negarlos y a asociarse con los mismos marxistas y totalitaristas a quienes tratan de combatir. Ciertamente que no es suficiente con afirmar que la sociedad humana está hecha para el hombre, y que la persona humana está ordenada por sí misma inmediatamente a Dios, sin que ningún otro poder pueda interponerse entre ambos, y que el bien común debe anteponerse al bien particular y personal del hombre. Es preciso también precisar estos conceptos y, sobre todo, salvar la primacía de lo espiritual, de Dios y de los derechos divinos de Dios y del hombre con la afirmación sin ninguna reserva de que el hombre debe ordenarse a Dios—y así lo está naturalmente—no sólo ni principalmente por lo que Dios es *para el hombre*, sino porque el hombre *es para Dios*. Oportunamente recurre el autor, en casi todas las páginas de su libro, a la interpretación que hace Sto. Tomás de la semejanza que apeteció Lucifer con el Altísimo, que fué querer *singularizarse y bastarse*, como Dios, con lo que pertenecía y se debía a su propia particular naturaleza, rechazando la bienaventuranza sobrenatural *por común* y por participada; en lo cual, dice Juan de Santo Tomás, «proprissime consistit spiritus superbiae». Para cualquier entendimiento que sea capaz y atienda a trascender un poco los acontecimientos humanos, aparecerá evidente la oportunidad de recordar esta doctrina de Sto. Tomás y la actualidad que ella tiene hoy en las aspiraciones de ciertos individuos y naciones a una autonomía absoluta en que piensan poder bastarse a sí mismos y prescindir de los demás y, lo que es peor, de Dios ante el espejismo del progreso de las ciencias y de la industria. No en vano aquel primer grito satánico fué repetido por Prometeo a Hermes y su eco ha sido recogido con manifiesta complacencia por Goethe, Hegel, Karl Marx y cuantos en sus escritos explícitamente han enseñado la emancipación del hombre respecto de Dios. La obra que reseñamos tiene tal vez más importancia en este sentido que en cuanto refutación de los Personalistas.

J. V.

H. D. GARDEIL: *Initiation a la Philosophie de S. Thomas d'Aquin.* Tomo I: *Introduction. Logique,* 250 págs.; Tomo II: *Metaphysique,* 237 págs. Editions du Cerf, 29 Boulevard Latour-Maubourg, París, 1952.

El propósito del autor es ofrecer los elementos fundamentales del pensamiento filosófico tomista a aquellas personas que, educadas en otros tipos de filosofía, experimentan serias dificultades al querer abordar el estudio de Santo Tomás. Es cada vez mayor el número de quienes se sienten atraídos por el vigor y la exactitud de la doctrina del Santo Doctor, pero que al querer penetrarla tropiezan con el serio inconveniente de enfrentarse con una terminología y un conjunto de nociones muy distintas de las empleadas en la filosofía moderna. Muy oportunamete ha emprendido el Padre Gardeil la labor de facilitarles el acceso a los tesoros contenidos en la filosofía tomista. Es más fácil, a veces, escribir una obra grande que una obra pequeña, en la cual dentro de un espacio limitado hay que esforzarse por encerrar con claridad y precisión las doctrinas fundamentales. Pero en el caso presente, la pericia y maestría del autor ha sabido llevar a cabo airosamente su propósito. No se trata de simples rudimentos para escolares. Pero tampoco de un curso macizo y completo para filósofos ya formados. Es una obra que supone ya una cierta elevación cultural, teniendo en cuenta las deficiencias que pueden provenir de posibles orientaciones erróneas. Labor difícil, pero bien realizada en estos pequeños volúmenes, que convidan a la lectura por su mismo reducido volumen. En los dos que reseñamos se contienen la Lógica, a la que precede una hermosa Introducción histórica y literaria, y la Ontología. Ambos van acompañados de una nutrida sección de textos bilingües entresacados de las obras de Santo Tomás, y el segundo se completa con un buen Vocabulario de términos técnicos propios de la filosofía escolástica.

S. P.

R. P. SERTILLANGES, O. P.: *Le problème du mal. La solution.*—París, Aubier. Editions Montaigne, 1951. Págs. 142.

Es la presente publicación una obra póstuma y verdadero canto de cisne del ilustre escritor dominico, que moría en julio de 1948, a la edad de 85 años, y cuya fecunda actividad literaria llenó casi medio siglo. Así nos informan los editores, que en una nota final, llena de dramatismo, relatan los últimos días de la vida del sabio octogenario, coincidentes con los de más intenso trabajo de redacción de esta obra, hasta el último día en que inesperadamente cae con la pluma casi en la mano, cual soldado en campo de batalla, dejando algo incompleta su gran producción final.

Desde hacía cinco años trabajaba, al parecer, el P. Sertillanges en esta obra que iba a agotar sus últimas energías. El primer tomo, dedicado a una exposición crítica de la historia del problema del mal en los distintos sistemas, había sido ya publicado y corre traducido en nuestra lengua. Debía seguir este segundo tomo de síntesis doctrinal, que no ha podido aparecer completo.

Sin embargo, la obra está en lo esencial terminada con los cuatro capítulos de que consta: *Naturaleza del mar, origen del mal, respuesta a las objeciones del adversario, el mal en la naturaleza...* Quedaban por componer otros sobre *el mal en la vida humana, en la historia, en la ciudad de Dios,* que completaban la síntesis como simples derivaciones de las primeras y fundamentales ideas.

La obra aborda en toda su amplitud el misterioso problema del mal, su naturaleza, origen y su justificación en el plan divino de la Providencia, sus prolongaciones en toda la naturaleza inorgánica, en el mundo vegetal, animal y humano. Sobre el fondo de la reproducción exacta de la doctrina tradicional y de Santo Tomás, el P. Sertillanges ha tejido una brillante trama expositiva de una gran riqueza de ideas y sugestivas reflexiones. El ilustre octogenario conserva en ella toda la frescura y lozanía de sus mejores tiempos; las páginas de su obra respiran un aire y sabor poético agradables, y los mejores pensamientos de poetas y filósofos sobre la justificación del mal en el mundo van entreverados con hondos y originales juicios del autor para deshacer las objeciones de enciclopedistas y ateos contra la existencia de un Dios que permite el mal en el mundo.

La obra no tiene un carácter teológico, sino está redactada bajo un amplio punto de vista filosófico y apologético. Por eso enfoca el mal en su universalidad, que comprende el mal en la naturaleza y el mal moral. La solución no es dada desde el punto de vista sobrenatural de la Redención, sino desde el campo más general de la razón humana y de la filosofía. De ahí la juiciosa observación del autor de que el pecado original no dá la solución exhaustiva, como muchos cristianos creen, de todos los males que hay en el mundo, sino que es la explicación inmediata e histórica del mal moral y humano; y el pecado original debe encuadrarse a su vez en otra explicación más general sobre la raíz misma del mal en la creación.

En toda la obra es llevado el P. Sertillanges de un espíritu abierto y amplia tendencia a agrandar en lo posible los horizontes y agotar todas las formas de justificación del mal en el mundo, que hagan a los ojos del incrédulo más atractiva y comprensible la infinita Bondad y Providencia de Dios. Por eso acepta y dá cabida en sus ideas, al menos con alguna probabilidad, puntos de vista tan problemáticos como la pluralidad de mundos habitados, la evolución universal de las especies vivientes con vistas a la *hominización* o finalidad humana inmediata en el destino de todas ellas, la existencia de alguna sensibilidad en las plantas, etc.

No obstante esto, la obra mantiene constantemente su alta calidad de pensamiento y una riqueza de expresión poética que hacen su lectura muy atrayente y amena. Y los lectores encontrarán en ella profundas y originales respuestas a especiosas objeciones de los impíos sobre el eterno y misterioso problema del mal. Bien merece, pues, por el nombre del autor y su valor intrínseco, la misma suerte y difusión en nuestra lengua del primer volumen.

FR. T. URDAÑOZ, O. P.

FELIX M. CAPPELLO: *Tractatus Canonico-Moralis* DE CENSURIS *juxta Codicem Juris Canonici*. Edit. quarta; pp. I-XV, 1-476. Marietti, 1950.

La presente obra, *De Censuris*, que el P. Cappello edita por cuarta vez, constituye un completo estudio de los cc. 2241-2285. No sólo reproduce lo mucho bueno de anteriores ediciones, sino que mejora algunas cosas y completa otras, teniendo en cuenta las sentencias de los comentaristas más autorizados del Código y las múltiples respuestas de las SS. Congregaciones y de la Pontificia Comisión para la Interpretación del Código. Ya se incluye en este libro la censura dictada recientemente por el S. Oficio en su Decreto sobre el Comunismo.

El P. Cappello nos anuncia en el *Praefatio* una obra sobre el «Derecho Penal de la Iglesia Católica». Pero algo nos ha adelantado ya al hacer breves, pero sustanciosos, paréntesis históricos sobre los principales puntos que toca en este comentario sobre las censuras.

Felicitamos al docto profesor de la Gregoriana por la obra llevada a cabo y le animamos a cumplir pronto la promesa que ahora nos hace.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

L'obéissance et la Religieuse d'aujourd'hui. XI-326 págs., en 4.°. Les éditions du Cerf, 1951. París.

Consta este libro de una introducción, 18 capítulos y una conclusión, pertenecientes a otros tantos autores.

Los capítulos van distribuídos en cuatro partes.

La primera contiene un resumen histórico de la obediencia religiosa tal como la practicaron los antiguos anacoretas, señalando a continuación las variantes introducidas por San Basilio en Oriente y por San Benito en Occidente, y más tarde por San Francisco de Asís y San Ignacio de Loyola.

La segunda parte se ocupa del elemento doctrinal bajo el aspecto teológico y canónico.

Refiérese la tercera parte a la *madurez psicológica y espiritual de la obediencia*, principalmente en la mujer.

La cuarta parte ofrece algunas *sugestiones y experiencias* en lo que atañe a los métodos de formación actualmente usados entre las religiosas, a la manera de coordinar la iniciativa de los súbditos con la dependencia respecto de los Superiores, al papel que desempeñan éstos y la actitud que deben adoptar las Superioras ante las dificultades que ofrece hoy la obediencia de las mujeres, carácter de la obediencia y formación de la personalidad en las novicias, etc., etc.

No es posible, dentro de los límites fijados a esta reseña, entrar en detalles acerca del contenido de esta obra, tan rica en sugerencias. Hemos, pues, de ceñirnos a ligeras indicaciones.

Merece destacarse el empeño con que insiste sobre la necesidad de una formación esmerada de quienes hayan de jercer los cargos de Maestras

de Novicias y de Superioras, cuyo influjo es tan trascendental para la buena marcha de los Institutos religiosos.

Nada de alquilar la personalidad de las novicias y de las religiosas, ni de impedirles sus propias iniciativas; antes bien, procurar que desarrollen aquélla y que adopten sus resoluciones, a condición, eso sí, de que las sometan al juicio de las Superioras.

La obediencia religiosa—observa el P. Plé—es una escuela de libertad, de juicio y de madurez. Quienes la practican deben renunciar a obrar según el *propio* juicio, mas no al ejercicio de la facultad de juzgar (páginas 139-142).

Fr. S. Alonso, O. P.

P. Pacifico de Mellanzos: *Cartas populares apologéticas a un joven.* 19×13,50. XII-484 págs. Editor, Ramón Casals. Barcelona, 1949.

El P. Pacífico de Mellanzos es un religioso Capuchino que ha invertido gran parte de su vida en el ejercicio sacerdotal de la predicación. Al ponerse en contacto con los pueblos ha podido observar la enorme ignorancia religiosa que padecen sus pobres almas. Su celo apostólico le ha dictado este libro, en el que recoge los temas de sus predicaciones, presentados en forma apta para la lectura. Literariamente ha escogido el género epistolar. Las noventa y dos cartas que nos brinda, generalmente cortas, sustanciosas, ajenas a toda digresión, caracterizadas por su sencillez y ágil estilo, constituyen un buen tratado de religión cristiana amenizado con curiosos ejemplos y sabrosas anécdotas. Comienza probando la necesidad de la instrucción religiosa; seguidamente ofrece él esa instrucción, tratando de la existencia de Dios y disertando sobre sus atributos; de Jesucristo, de la Iglesia, del hombre, encuadrado en el gran marco de sus deberes...

Modestamente dirige el autor su obra a la juventud; pero de verdad que es útil para todos, incluso para los predicadores y sacerdotes en general, a quienes esas cartas sencillas pueden proporcionar abundantes recursos para el provechoso ejercicio de su ministerio.

Hace la presentación del libro, don Cipriano Monserrat, sobradamente conocido de los aficionados a la literatura de divulgación religiosa.

Tipográficamente el volumen está muy bien presentado, tanto en el formato cuanto en la clara y correcta impresión.

Fr. Jose Manuel Macias, O. P.

Dicionario Manual Hebreo-Español y Arameo-Bíblico Español, por el P. Segundo Miguel Rodriguez, Redentorista. Segunda edición. Editorial El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14. Madrid. 1949.

El presente Manual es un aparte del vocabulario de la conocida gramática hebrea del sabio Redentorista, dividido en cuatro partes: I. Vocabulario hebreo español; II. Lista de nombres propios; III. Vocabulario ara-

meo-bíblico-español; IV. Indice de términos masoréticos. En sus 100 apretadas páginas se recogen la totalidad de voces hebraicas, con la concisión que permite un diccionario manual. En la disposición de las voces sigue el tradicional y ya clásico adoptado por Gesenius-Buhl, Konig, Zorell y Kochler, teniendo cuidado de registrar aparte la serie de formas anómalas y difíciles.

Creemos oportuna la reaparición de este vocabulario, precisamente porque era una necesidad el poner en las manos de los principiantes de lengua española un diccionario manual, ya que los extranjeros, por las actuales circunstancias, son de difícil adquisición.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

Poesía Religiosa Española (Antología). Edición selecta en conmemoración del Año Santo. Selección, prólogo y notas por LAZARO MONTERO, catedrático de Literatura. 374 págs. Precio 40 ptas. Editorial Ebro. Zaragoza

La presentación de este libro es excelente. Están representados 87 autores con 196 poesías. Lleva, además, 66 ilustraciones. Se divide en siete ciclos y un apéndice: Ciclo del Antiguo Testamento, ciclo del Nacimiento, ciclo de la Pasión, ciclo de la Eucaristía, ciclo mariano, ciclo hagiográfico, ciclo devocionario. Van divididos en *Edad Media, Renacimiento, siglo XVII, siglo XIX* y *contemporáneos*. El apéndice recoge *Himnos litúrgicos* y *Cantos populares*. Sobresale, por la cantidad y calidad aportada, Lope de Vega con multitud de romances y sonetos.

Es un libro hermoso y su publicación honra a la Editorial Ebro, de Zaragoza. Pero hemos de hacer dos reparos. Uno, en cuanto a lo material. Hay muchas erratas en el libro. No erratas ortográficas, sino de versos incompletos o de sustitución de palabras. Digamos algunas:

En la poesía «De los proverbios de Salomón», de Fr. Luis de León (página 31), el duodécimo verso, que debía ser endecasílabo, dice así: «ni para los jueces la cerveza». Falta una sílaba. En «El lavatorio del falso apóstol» dice que el Hijo es engendrado de la *sentencia* del Padre, en vez de *sustancia* (pág. 96).

En el soneto «Preguntas de amor», a uno de los versos, «Si Dios, cómo puede ser partido», falta una sílaba para ser endecasílabo (pág. 125).

En el soneto de Góngora «Rebelde y pertinaz», hay otro verso, «La fe que enseña el conocimiento», al que falta una sílaba para ser endecasílabo (página 130).

En el primer «Romance en honor a la Inmaculada» falta un verso entero, entre el que dice «de la paloma al cuervo» y «aún no cristiano, hebreo...» (pág. 204).

En el segundo soneto de Lope a Santa Teresa de Jesús hay un verso (el 9) al que falta una sílaba: «Te quiero porque con santo brío» (pág. 223).

En el tercer soneto de Lope a Santa Teresa, el último verso—«y cuanto con él traslada el alma...—es también defectuoso. Le falta una sílaba (página 224).

En ¡*Oh quién te amara*!—soneto de Lope—el cuarto verso dice *correspondiera* en vez de *correspondía*. Así queda destruída la rima (pág. 269).

En *La hermosura enojada*—soneto de Lope—el segundo verso, «de los hombres al más hermoso», tiene sólo nueve sílabas de las once que debe tener. Es, pues, otra errata (pág. 272).

En «Las espigas», de Rubén Darío, los versos dos y once, que debían ser alejandrinos, están faltos de una sílaba. En el primero debe ser *hacen* por *haces*; en el segundo debe decir *en donde*, en vez de *donde* (pág. 308).

En una composición de Manuel Machado—*Domine, ut videam*—el primer verso dice así: «Vida, mi verdad y mi camino». Evidentemente es una errata. Debe decir, pues se trata de endecasílabos, «Mi vida, mi verdad y mi camino» (pág. 312).

En una redondilla de «Ante el Cristo de la buena muerte», de Pemán, se dice «elevados» por «clavados».

Un reparo de otro estilo es la inclusión, en el libro, de poesías de Unamuno. De este autor vienen tres: *Eucaristía* (pág. 149), *San Juan de la Cruz* (pág. 238) y *Oración final* (pág. 310). La primera y la última están tomadas del *Poema El Cristo de Velázquez*. Más que por detalles sueltos censuramos esta mezcla de autores ortodoxos con quien no lo fué. También hay una composición—*Profesión de fe*—de Antonio Machado. Aparte la significación del autor, es que el verso mismo no es católico. Vamos a leerlo:

«Dios no es el mar, está en el mar: riela
como luna en el agua, o aparece
como una blanca vela;
en el mar se despierta o adormece.
Creó la mar, y nace
de la mar cual nube y tormenta;
es el Criador y la criatura lo hace;
su aliento es alma, y por el alma alienta.
Yo he de hacerte, mi Dios, cual tú me hiciste
y para darte el alma que me diste
en mí te he de crear... etc.»

No sabemos, y más conociendo la filosofía subjetivista de este autor, cómo se podría explicar católicamene eso de que «la criatura hace al Creador» y que Este «por el alma alienta». Y que el poeta «haga a Dios, como Dios hizo al poeta» y que «el poeta llegue a crear en sí a Dios para darle el alma que de El recibió» (pág. 314).

Por lo demás, repetimos, se trata de un libro hermoso.

Fr. Luis de Fatima Luque, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum. Oct.-Dec. 1952.—P. Lumbreras ,O. P.: *El dolor en Santo Tomás y en los clásicos.*—L. B. Gillon, O. P.: *L'amour naturel de Dieu d'apres Robert Kilwardby.*—A. Walz, O. P.: *I domenicani nel terzo periodo tridentino.*

Arbor. Enero, 1953.—*Moral profesional del investigador,* por Manuel Lora Tamayo.—*Poesía y poética,* por José Hierro.—*Notas sobre lo hispánico,* por José María Souvirón.—*Autoridad y libertad, según Donoso Cortés,* por Eugenio Vegas.—*Donoso Cortés y la Dictadura,* por Diego Sevilla.

Ciudad de Dios (La). Núm. 3, 1952.—P. Saturnino Alvarez Turienzo, O. S. A.: *Ciencia-Equivocación.*—P. Gabriel del Estal, O. S. A.: *Lo Jurídico y lo Metajurídico.*—P. Ursicino Domínguez del Val, O. S. A.: *Carácter de la Teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX.* P. Lope Cilleruelo, O. S. A.: *La Mentalidad del Salmo de Loanza.*

Civilta Cattolica (La). 3 Gennaio, 1953. — *Radiomessaggio di S. S. Pio XII sulle umane miserie e la speranza e il conforto di Cristo.—I precedenti del Patto Atlantico,* A. Messineo, S. J.—*La serietá nell'arte di Vincenzo van Gogh,* G. Rovella.—*Libertà di culto e ordine publico,* S. Lener, S. J.—*La figura di Pio IX dal suo privato carteggio con l'imperatore Napoleone III e Vittorio Emanuele II,* P. Tacchi Venturi, S. J.—*Una preziosa sostanza: il lisozima,* G. Bosio, S. J.—*Alcuni minuti con Giosue Carducci,* D. Mondrone, S. J.

—17 Gennaio, 1953.—*Lettera enciclica del Smo Signor Nostro per divina provvidenza papa Pio XII all'Episcopato cattolico delle Chiese orientiali.—Persecuzione religiosa nella Republica Popolare Bulgara,* F. Cavalli, S. J.—*Un'inutile enormitá: la sentenza di Padova,* S. Lener, S. J.—*Sulla cogestione aziendale,* A. Brucculeri, S. J. — *Sguardo su Cesare Pavese,* D. Mondrone, S. J.—*La figura di Pio IX dal suo privato carteggio con l'imperatore Napoleone III e Vittorio Emanuele II,* P. Tacchi Venturi, S. J. *Le conversazioni convivali di Hitler,* A. Messineo, S. J.

Ephemerides Mariologicae. 1953. Fasc. 1.--J. de C. Engler, C. M. F.: *O problema: morte ou imortalidade de Maria.*—G. M. Roschini, O. S. M.: *Il problema della morte di Maria SS.*—B. García-Rodríguez: (*Disceptationis finis*): *Una polémica sobre la muerte de María.*—N. García Garcés, C. F. M.: *Sanctissimi D. N. Pii Papae XII, lectiones mariologicae.*—J. M. Alonso, C. M. F.: *Trinidad-Encarnación-Maternidad divina.*

Estudios Franciscanos. Enero - Abril, 1953.—P. Teófilo de Orbiso: *¿Contiénese en la Escritura la Asunción de la Virgen?*—P. Basilio de Rubí: *El beato Nicolás Factor, franciscano de la Observancia Regular, capuchino en Barcelona.*—P. Bernardo de Aguaviva: *Las Cuarenta Horas, oración eucarística de la paz.*—P. Ambrosio de San Martín: *Formación literaria de los aspirantes al sacerdocio.*

Gregorianum. I, 1953.—Hoenen, P. S. J.: *De duratione successiva et de quaestionibus connexis.*—Carpentier, R., S. J.: *Vers une morale de la charité.*—Klenk, G. F., S. J.: *Heidegger und Kant.*

Medieval Studies. Volumen XIII. 1951.—*The Case of Gilbert de la Porrée of Poitiers* (1142-1154), N. M. Haring, S. A. C. — *The Unfinished «Convivio» and Dante's Rereading of the «Aeneid»*, Ulrich Leo.—*Le Dossier Anti-Matrimonial de l'Adversus Jovinianum et Son Influence sur Quelques Ecrits Latins du XII^e Siècle*, Philippe Delhaye.—*Proverbs and Proverbial Sayings from Scótisch Writings Before 1600. Part Two M - Y*, B. J. Whiting.—*Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*, Armand Maurer, C. S. B.—*«Jois» Among the Early Troubadors: Its Meaning and Possible Source*, A. J. Denomy, C. S. B.

Memorie Domenicane. Ottobre - Dicembre, 1952. — *La Spiritualitá domenicana nella Legislazione e nella Storia dell'Ordine*, Fr. Pietro Lippini, O. P. — *Il Convento di S. Pier Martire di Barlassina, oggi Séveso S. Pietro*, P. Alberto Zucchi, O. P.—*B. Giovanni Garbella da Vercelli, VI° Maestro generale domenicano*, Giovanni Donna d'Oldenico.—*Lorenzo di Domenico Cardoni de'Raffacani O. P.*, P. Stefano Orlandi, O. P.—*Nota circa l'Altare della SS. Trinitá in S. Maria Novella di Firenze*, P. Stefano Orlandi.

Nouvelle Revue Theologique. Janvier 1953.—*Eschatologie et engagement chrètien*, G. Didier, S. J.—*Missiologie et Acculturation*, P. Charles, S. J.—*Vladimir Soloviev et l'Eglise universelle*, Abbé H. de Visscher.—*L'Apostolat de la Priére*, L. De Coninck, S. J.—*En marge de l'histoire du pret a interet. Lyon jaloux d'Anvers et d'Amsterdam* (1654-1678), G. Guitton, S. J.—*La situation en Chine. Un document significatif.*—*Temps et horizons nouveaux. A propos d'encyclopedies recentes*, Ch. Martín, S. J.

Recherches de Science Religieuse. Janvier-Mars, 1953. — G. Vermes: *Le Cadre historique des Manuscrits de la Mer Morte.*—Joseph Lècuyer: *Episcopat et Presbyterat dans les Ecrits d'Hippolyte de Rome.*—Paul Henry: *La Mystique trinitaire du Bienheureux Jean Ruusbroec.*—Josepf Leclcr: *Litteralisme biblique et Typologie au XVIe siecle. L'Ancien Testament dans les Controverses protestantes sur la Libertè religieuse.*

Revista Portuguesa de Filosofía. Janeiro-Março, 1953.—W. Brugger: *O Amor Força intrínseca de tudo.*—Diam Martins: *S. Tomás e Heidegger.* M. F. Sciacca: *Antonio Rosmini.*—V. Sousa Alves: *A Relatividade biológica.*

Scholastik. Heft I. 1953.—*Heidegger und das Problem der Metaphysik,* Von Johannes Bapt. Metz.—*Die Kirche als «Sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade»,* Von Otto Semmelroth, S. J.—*Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen,* Von Johannes Beumer, S. J.

Scuola Cattolica (La). Settembre-Dicembre, 1952.—L. Allevi: *Mezzo secolo di teologia dogmatica e apologetica in Italia.*—L. Tondelli: *Cinquant' anni di studi biblici in Italia.*—T. A. Jorio, S. J.: *Morale e diritto in Italia nella prima metá del secolo vigesimo.*—M. Pellegrino: *Un cinquantenio di studi patristici in Italia.*—C. Colombo: *La metodología teológica dal 1900 al 1950.*

Sefarad Fasc. 2, 1952.—José M. Bover: *Dos casos de toponimia y de crítica textual.*—Arie Rubinstein: *Urban Halakhah and camp rules in the «Cairo fragments of a Damascene Covenant».*—Millás-Batlle: *Un alboroto contra el call de Gerona en el año 1331.*—J. Rius Serra: *Aportaciones sobre médicos judíos en Aragón en la primera mitad del s. XIV.* — Cecil Roth: *A Masterpiece of Medieval Spanish-Jewish. Art: The Kennicott Bible.*

Sophia. Gennaio-Marzo, 1953.—Bruno Brunello: *Democracia ed empirismo.*—Antonio Casiglio: *Il limite come principio della vita morale.*—María Rezzani: *Note marginali al «Sofista» di Platone.*—Ermenegildo Bertola: *La dottrina dello «spirito» in S. Tommaso.*—Filipo Puglisi: *Dell'estetica di Giordano Bruno.*—G. A. Roggerone: *Il machiavellismo di Rousseau.* Vincenzo de Ruvo: *Riflessioni intorno alla logica hegeliana.* Quirino Majorana: *Le teorie de Alberto Einstein.*—Massimo Rocca: *Les mystères experimentaux et logiques de la mecanique ondulatoire.*—A. M. Dell'Oro: *Universalitá biologica.*

Vie Intellectuelle (La). Janvier, 1953. — V. I.: *Nous sommes tous des hèrètiques.*—J. Leclercq: *Y a-t-il des hérésies morales?*—J. Boanerge: *Le gènèral Péron et l'Amerique du Sud.*—J. M. de Azaola: *Miguel de Unamuno at l'Existentialisme.*—P. Rondot: *Forces nouvelles en Orient.*—

P. Buttin : *Sagesse et violence au Maroc.*—A. Gregoire : *Rèformes agraires en Allemagne orientale.*

Vie Spirituelle (La). Fevrier 1953.—A. Viard: *Jésus lumiére du monde.* L. Jambois: *Adoration et priére.*—E. Roche: *Crucifix et comportement chrétien.*—P. Blanchard: *La sainteté selon le P. Libermann.*

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.*
Episcopus Salmantinus
5 - II - 1953